ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ

عتیق الرحمٰن عثمانی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

۱۹۳۹ء

اسلام میں غلامی کی حقیقت

مسئلہ غلامی پر پہلی محققانہ کتاب جس میں غلامی کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت بڑی خوش اسلوبی اور تحقیق سے کی گئی ہے قیمت ؎ ر

تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام

اس کتاب میں مغربی تہذیب و تمدن کی ظاہر آرائیوں اور ہنگامہ خیزیوں کے مقابلہ میں اسلام کے اخلاقی اور روحانی نظام کو ایک خاص متصوفانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے قیمت عہ ر

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن پروفیسر کارل ڈیل کی آٹھ تقریریں جنھیں پہلی مرتبہ اردو میں منتقل کیا گیا ہے۔ مع بسوط مقدمہ از مترجم قیمت ؎ ر

اسلام کا اقتصادی نظام

ہماری زبان میں پہلی عظیم الشان کتاب جس میں اسلام کے پیش کیے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں اسلام کا نظامِ اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کرکے اعتدال کی راہ پیدا کی ہے۔ طبع ثانی میں بہت سے اہم اضافے کیے گئے ہیں۔ ان اضافوں کے بعد کتاب کی حیثیت کہیں سے کہیں پہنچ گئی ہے۔ اسی وجہ سے یہ کتاب ۴۲ء کے سیٹ میں بھی دی گئی ہے۔ قیمت ؎ ر

۱۹۴۰ء

نبی عربی صلعم

تاریخ ملت کا حصہ اول جس میں متوسط درجہ کی استعداد کے بچوں کے لئے سیرت سرور کائنات صلعم کے تمام اہم واقعات کو تحقیق و جامعیت اور اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ قیمت عہ ر

فہم قرآن

قرآن مجید کے آسان ہونے کے کیا معنی ہیں اور قرآن پاک کا صحیح منشا معلوم کرنے کیلئے شارع علیہ السلام کے اقوال و افعال کا معلوم کرنا کیوں ضروری ہے؟ احادیث کی تدوین کس طرح اور کب ہوئی، یہ کتاب خاص اسی موضوع پر لکھی گئی ہے۔ قیمت عہ ر

غلامانِ اسلام

پچھتر سے زیادہ ان صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہاء و محدثین اور اربابِ کشف و کرامات کے سوانح حیات اور کمالات و فضائل کے بیان پر پہلی عظیم الشان کتاب، جس کے پڑھنے سے غلامانِ اسلام کے حیرت انگیز شاندار کارناموں کا نقشہ آنکھوں میں سما جاتا ہے۔ قیمت صہ ر

اخلاق و فلسفۂ اخلاق

علم الاخلاق پر ایک مبسوط اور محققانہ کتاب جس میں تمام قدیم و جدید نظریوں کی روشنی میں اصولِ اخلاق، فلسفۂ اخلاق اور انواعِ اخلاق پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعۂ اخلاق کی فضیلت تمام ملتوں کے ضابطہ ہائے اخلاق کے مقابلہ میں واضح کی گئی ہے۔ قیمت صہ ر

مینجر ندوۃ المصنفین دہلی، قرول باغ

بُرہَانْ

جلد دوازدہم شمارہ (۱)

محرم الحرام ۱۳۶۳ھ مطابق جنوری ۱۹۴۴ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

رمضان المبارک اور عید الفطر عید پر ہر سال رویتِ ہلال کے معاملہ میں جو گڑبڑی ہوتی ہے اس کا افسوسناک نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک شہر میں عید کسی دن ہوتی ہے اور دوسرے شہر میں کسی اور دن، ایک مقام پر لوگ روزہ رکھتے ہیں اور دوسری جگہ افطار کرتے ہیں۔ ایک جگہ عرفہ ہوتا ہے، دوسری جگہ قربانی۔ گویا ایک جگہ روزہ رکھنا زیادہ سے زیادہ باعثِ اجر و ثواب ہے اور دوسری جگہ مکروہ تحریمی بلکہ حرام پہلے زمانہ میں جبکہ آمد و رفت اور خبر رسانی کے وسائل و ذرائع اتنے موثر، تیز اور عالمگیر نہیں تھے جتنے کہ اب ہیں، یہ اختلاف کچھ زیادہ محسوس نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اسی بنا پر ہمارے فقہار نے شہادت کے بارہ میں جو احتیاطیں کی تھیں وہ بالکل بجا اور درست تھیں، قاضی یا مفتی کے روبرو گواہوں کا خود حاضر ہو کر چاند دیکھنے کی گواہی دینا، صرف تار کے ذریعہ ثبوت کو ناقابلِ اعتبار قرار دینا، یا محض اطلاعی خطوط کا "الخط یشبہ الخط" (ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا یا ہو سکتا ہے) کی بنا پر مستقل ثبوت کی حیثیت سے اعتبار نہ کرنا یہ سب اسی سلسلہ کی چیزیں ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ انھوں نے یہ بھی اعلان کر دیا تھا

من لم یکن عالماً باھل زمانہ فھو جاھل (امام ابو یوسفؒ)	جو اپنے زمانہ اور اہلِ زمانہ کی ضرورتوں سے ناآشنا ہے وہ عالم نہیں، علم سے بے خبر ہے۔

فقہار کا متفقہ فیصلہ ہے۔

انّ کثیراً من الاحکام تغیرت لتغیر الازمان۔	کتنے ہی احکام حالات اور زمانہ کی تبدیلی سے بدل گئے ہیں۔

مشہور فقیہ زین الدین ابن نجیم (صاحب بحر الرائق) اب سے چار سو سال پہلے خاص رویتِ ہلال کے سلسلہ میں فرماتے ہیں۔

"مطلع صاف ہونے کی صورت میں گروہ اندر گروہ کی شہادت کا مسئلہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے زمانے میں اس روایت پر عمل ہونا چاہیے جو حسن بن زیاد نے امام ابی حنیفہؒ سے کی ہے یعنی ایسی صورت میں بھی صرف دو گواہوں کی گواہی کا اعتبار کر لینا چاہیے کان الناس تکاسلت عن ترائی الاھلۃ (کیونکہ لوگ چاند

دیکھنے کے باب میں سست و سرد ہو چکے ہیں اُن کے دلوں میں اس کے لئے کوئی جذبہ بے تاب نہیں ہے)۔

پھر یہ سب کچھ اس زمانے کے لئے تو درست تھا جبکہ ایک شہر کا خط دوسرے شہر میں ہفتوں اور مہینوں میں پہنچتا تھا۔ اور ایک شہر دوسرے شہر سے الگ تھلگ گویا ایک نئی دنیا تھا لیکن آج سائنس کی غیر معمولی ترقی نے تمام دنیا کو گویا ایک آبادی اور ایک شہر بنا دیا ہے۔ جرمنی اور انگلینڈ کی خبریں دنوں اور گھنٹوں کا کیا ذکر! منٹوں اور سیکنڈوں میں ہندوستان پہنچتی ہیں اور یہاں کا ایک شخص سات آٹھ ہزار میل کی مسافت درمیان میں ہونے کے باوصف دوسرے ملک کے لوگوں سے بے تکلف بات چیت کر سکتا ہے۔

جب تک معاملہ صرف ڈاک کے خطوط اور تار تک محدود تھا اس کی نوعیت دوسری تھی اور وہ الخط یشبہ الخط کی اصل کے ماتحت داخل ہو کر ناقابل اعتماد و اعتبار قرار پا سکتا تھا لیکن آج صورتِ حال نے اس درجہ ترقی کی ہے کہ ہمارا ایک دوست جس کی آواز سے ہم اچھی طرح مانوس و متعارف ہیں برلن یا لندن سے ایک تقریر براڈکاسٹ کرتا ہے اور ہم بلا کسی شبہ اور تردد و تذبذب کے پہچان لیتے ہیں کہ یہ وہی ہمارا دوست ہے جو بول رہا ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص نہیں ہے۔ ظاہر ہے خبر رسانی کی یہ ترقی یافتہ اور ایک بڑی حد تک قطعی صورت محض خط اور تار کی صورت سے مختلف ہے اور اس بنا پر رویتِ ہلال سے متعلق ثبوت کے مسئلہ پر از سرِ نو غور و خوض کی دعوت دیتی ہے۔

ابھی گذشتہ بقر عید کے موقع پر خاص دہلی اور اس کے اطراف و اکناف میں جو صورت پیش آئی اس پر کوئی باہوش اور سنجیدہ مسلمان حسرت و افسوس کا اظہار کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ عید الضحیٰ پر شہادتیں فراہم کرنے کے لئے کافی طویل فرصت ملتی ہے لیکن اس کے باوجود یہاں ہوا یہ کہ دہلی کے مفتیانِ کرام کی وہ باضابطہ کمیٹی جو رویتِ ہلال سے متعلق شہادتیں لیکر ایک قطعی اعلان کرتی ہے اور تمام مسلمان اسی کے فیصلہ پر عمل کرتے ہیں کامل آٹھ روز تک شہادتوں کا انتظار کرتی رہی اور جب اس کو کوئی معتبر شہادت نہیں ملی تو اس نے اعلان کر دیا کہ چاند ۳۰ کا ہوا ہے اور اس حساب سے عشرہ ۹ ر دسمبر کو ہوگا۔ لطف یہ ہے کہ دہلی میں یہ ہوا اور اس سے تقریباً سو سوا سو میل کی مسافت پر سہارنپور، روڑکی، اور دیوبند وغیرہ میں عید کی نماز ۸ ر دسمبر کو ادا کی گئی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس اہم دینی معاملہ میں دہلی کی اس کمیٹی نے جو تغافل برتا ہے اس پر جتنا بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔ ورنہ آٹھ دن کی فرصت میں کمیٹی کے لئے یہ بہت آسان تھا کہ وہ آس پاس کے شہروں سے معتبر شہادتیں فراہم کرتی اور ان قریبی شہروں میں ہی جو یہ افسوسناک اختلاف رونما ہوا اسے رونما نہ ہونے دیتی۔

بہر حال ہماری گذارش کا مقصد سرِ دست کوئی فتویٰ دینا نہیں ہے بلکہ صرف علمارِ کرام کو ادھر متوجہ کرنا ہے

کہ یہ مسئلہ نہایت اہم ہے موجودہ زمانہ میں پاس پاس کے شہروں کا اس طرح خود عید وغیرہ کے معاملہ میں مختلف رہنا حد درجہ افسوسناک ہے۔ اس طرح خود ہم میں انتشار اور تشتت پیدا ہوتا ہے اور دوسری قوموں کو بھی ہم پر ہنسنے کا موقع ملتا ہے۔ علمائے کرام کا یہ فرض ہے کہ وہ ایک جگہ مجتمع ہو کر اس مسئلہ کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ کریں اور آئندہ کے لئے اس نوع کی ابتری کا بالکل سدباب کر دیں۔

اس سلسلہ میں جو امور تنقیح طلب ہیں اور جن پر ہمیں غور و خوض کر کے کسی قطعی نتیجہ تک پہنچنا ہے وہ یہ ہیں۔

(۱) کیا رویتِ ہلال کی شہادت کا حال معاملات و خصومات میں شہادت کا سا ہے یا اس سے کچھ مختلف ہے۔

اس تنقیح پر غور کرتے وقت دو چیزیں ذہن میں رہنی ضروری ہیں ایک یہ کہ اول تو فقہاء نے خود رمضان المبارک اور عید میں اس اعتبار سے فرق کیا ہے کہ رمضان میں ایک شخص کی شہادت کا بھی اعتبار کر لیا جاتا ہے اور عید کے لئے دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ پھر بحر الرائق وغیرہ میں تصریح ہے کہ اگر خارج بلد سے کوئی ایک شخص آئے اور شہادت دے تو مطلع صاف ہونے کی صورت میں بھی اس کا اعتبار کر لینا چاہئے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ فقہاء کی تصریح کے مطابق محض شہادت ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اگر عام شہرت کی وجہ سے چاند کے ہونے کا ظن غالب پیدا ہو جائے تو اس پر بھی رویتِ ہلال کا حکم دیا جا سکتا ہے۔

(۲) ریڈیو وغیرہ کی خبریں رویتِ ہلال کے معاملہ میں قابلِ اعتبار ہیں یا نہیں۔ اگر غیر معتبر ہیں تو کیا کوئی ایسی صورت ہے کہ معمولی اصلاح کے بعد ان کا اعتبار کیا جا سکے۔

(۳) اختلافِ مطالع معتبر ہے یا نہیں اگر نہیں ہے تو پھر کوئی بات ہی نہیں۔ لیکن اگر معتبر ہے تو اس کی تعیین و تحدید ہونی چاہئے اور کم از کم ہندوستان میں اس کے حدود متعین کر دینے چاہئیں۔

بہت ہی اجمال کے ساتھ یہ چند باتیں عرض کی گئی ہیں۔ مسئلہ کے بہت سے گوشے تفصیل طلب ہیں اور ضرورت کے وقت انشاء اللہ تعالیٰ ان کی تفصیل پیش کی جائے گی۔

ریڈیو سے اعلانِ رویت کے سلسلہ میں ہماری اسلامی ریاست حیدر آباد نے جو قدم اٹھایا ہے وہ ضروری اصلاحات کے بعد ہمارے لئے شمعِ راہ کا کام دے سکتا ہے۔

معانی الآثار و مشکل الآثار للامام الطحاویؒ

از مولوی سید عبدالرزاق صاحب قادری جعفر ایم اے (عثمانیہ)

(۵)

دارالحرب اور مسئلہ سود

یہ دو مثالیں تو میں نے معانی الآثار سے پیش کی ہیں۔ اب چاہتا ہوں کہ مشکل الآثار میں طحاویؒ کا کیا رنگ ہے اس کی مثالیں پیش کروں۔ اس سلسلہ میں عصری دلچسپی کے لئے اس مسئلہ کا انتخاب غالباً مناسب ہوگا جس کی تعبیر امام طحاویؒ کے مطلب کی روشنی میں اس طرح کی جاسکتی ہے کہ

"ہندوستان میں جہاں اسلام اور مسلمانوں کی حکومت باقی نہیں رہی ہے غیر ادیان والوں سے مثلاً مشرکین (ہندو) اور نصاریٰ وغیرہ سے سود لیا جاسکتا ہے؟"

سب جانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اس صورت میں اس بات کے قائل ہیں کہ غیر ذمی کافر وں سے جو چیز ربوا کے نام سے لی جائے گی وہ اس سود کے تحت داخل نہیں ہے جسے قرآن نے حرام کیا ہے امام طحاویؒ نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے۔

اس وقت مجھے ان دلائل کو پیش کرنا مقصود نہیں ہے جو امام ابوحنیفہ کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں یعنی یہ کہ نصِ قطعی کی رو سے مشرکین سے ان کے مال سے ان کی جان سے بری ہونے کا اعلان "اِنَّ اللہَ بَرِیٓءٌ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ" کی آیت میں کیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر ان کا وہ مال جسے مسلمان خریدتے ہیں اور نہ ان کو ہبہ اور وراثت میں ملتا ہے صرف قبضہ کرلینے کے بعد وہ اس کے مالک ہوجاتے ہیں اور فکلوا حلالاً طیباً" (اور تم اس مال کو حلال طیب سمجھکر کھاؤ) فرما کر اس مال کو قرآن میں حلال ہی نہیں بلکہ طیب

بھی قرار دیا گیا ہے اور جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے کہ "احلت لی الغنائم" الغنائم (یعنی کافروں کے مال پر قبضہ کرنے کے بعد اس مال کا حلال ہونا) یہ شریعت اسلامی کی خصوصیت ہے۔ پس یہود وغیرہ پر مسلمانوں کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ الغرض غیر ذمی کفار کے اموال کی اباحت بایں معنی کہ جو مسلمان بھی اس پر قابض ہوجاتا ہے مالک ہوجاتا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ یہ ایک بدیہی مسئلہ ہے اور جب یہ بدیہی ہے تو مسلمانوں کو کفار کی رضامندی کے ساتھ ان کے مال کے جس حصہ پر قبضہ کرنے کا موقع ملا ہو اس مال کے مالک ہوجانے کا مسئلہ بھی یقیناً بدیہی ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ربوا بین الحربی والمسلم حلال ہے۔ اس پر دلیل قائم کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ جو لوگ حرمت کا فتویٰ دینا چاہتے ہیں ضرورت ان کو ہے کہ اپنے اس بے بنیاد دعوی کی دلیل لائیں۔ جب تک غیر ذمی کفار کے اموال کے عدم اباحت و عصمت کو ثابت نہ کرلیں گے ناممکن ہے کہ وہ اس دعوے پر دلیل قائم کرسکیں کہ ہندوؤں یا نصرانیوں سے ہندوستان میں سود کے ذریعہ سے مسلمان جس مال پر قبضہ کرتا ہے اس کو ناجائز ثابت کرسکیں۔

وَاَنّٰى لَهُمُ التَّنَاوُشُ مِنْ مَّكَانٍۢ بَعِيْدٍ ۔ جب تک "الغنیمۃ" یعنی کرہاً کافروں کے جس مال پر قبضہ کیا گیا ہو اور "الفیٔ" یعنی جس پر قبضہ "من غیر خیل ولا رکاب" ہوگیا ہو گویا جنگ و جدال کے بغیر مسلمانوں کے قبضہ میں آگیا ہو خواہ بہ رضامندی کفار یا بلا رضامندی۔ جب تک ان دونوں قسموں کو حرام نہ ثابت کرلیا جائے اس وقت تک ربوا بین الحربی والمسلم کے عدم اباحت کے اثبات میں بھی کامیابی ناممکن ہے اور نہ اس وقت لاربوا بین الحربی والمسلم کی مرسل یا موقوف روایت کو پیش کرنا چاہتا ہوں جس سے اس قرآنی اور اسلام کے کلیاتی قانون کی تائید ہوتی ہے۔ بلکہ صرف امام ابو جعفر طحاوی رح کی دوررس نگاہ کا ایک تجربہ چونکہ اس استدلال سے ہوتا ہے جو اس خاص مسئلہ میں انھوں نے اختیار کیا ہے صرف اسی کو پیش کرنا مقصود ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ "سیر کبیر" جو قوانین جنگ وجہاد میں امام محمد بن الحسن الشیبانی کی مشہور کتاب ہے۔ اس میں قوانین جنگ کی تفصیلات کے سلسلہ میں امام محمد رح نے اس مسئلہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ اور

دلائل پیش کرتے ہوئے انھوں نے اس میں یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عم محترم حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق تو عملاً ثابت ہے کہ وہ غیر ذمی کفار (حربی) سے یہ کاروبار کیا کرتے تھے۔ لوگوں کو حیرت ہوئی کہ یہ دعویٰ انھوں نے کہاں سے کیا ہے۔ طحاویؒ نے امام محمدؒ کے اس دعوے کا بھی ذکر کیا ہے جس سے ان کا مقصود امام محمد کے اس دعوے کی تشریح ہے۔ اس سلسلہ میں امام طحاویؒ نے جو کچھ کام کیا ہے اسے ہم ذیل کی ترتیب میں ادا کرتے ہیں۔

(۱) انھوں نے پہلے ایک حدیث اپنی سند سے روایت کی ہے جو عموماً کتابوں میں پائی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حجاج بن علاط السلمیؓ صحابی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لیکر ہجرت کے بعد فتح مکہ سے پہلے مکہ معظمہ اس غرض سے آئے کہ اپنی جائداد اور مال و گھر بار کا کوئی نظم کر آئیں جو بے انتظامی کی حالت میں مکہ ہی میں تھے۔ چلتے ہوئے حجاج نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی بھی اجازت چاہی کہ کیا کچھ "توریہ" سے میں کام لے سکتا ہوں یعنی ایسا طرز عمل اختیار کروں جس سے قریش کی برہمی کو کم کر سکوں تاکہ میرے کام میں وہ خلل انداز نہ ہوں۔ اجازت ہوگئی۔ حجاج مکہ پہنچے اور ایک خبر انھوں نے مکہ والوں کے کان تک یہ پہنچائی کہ "ان اصحاب محمد قد استبیحوا وانما جئت لاخذ اھلی و مالی فاشتری من غنائمھم" جس کا بظاہر مطلب یہی سمجھا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رفقا لٹ گئے اور ان کی جڑ پیڑ اکھاڑ دی گئی۔ استباحہ کے عام معنی یہی ہیں۔ لیکن دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سارے عرب نے ان لوگوں کو اپنے لئے مباح اور حلال قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ پچھلی بات واقعہ ہی تھی۔ دوسرا جملہ کہ میں اپنے گھر بار اور مال ومنال کو لینے آیا ہوں کہ ان کے لوٹ کے مال کو خریدوں دوسروں نے خیال کیا کہ صحابہ کا مال جو لوٹا گیا ہے اس کو خریدنا چاہتے ہیں اور ان کی غرض یہ تھی کہ فتوحات میں جو مال غنیمت خیبر میں ہاتھ آیا ہے ان میں سے کچھ میں بھی خریدوں گا۔

الغرض قریش والے تو اپنے مطلب کی بات جو تھی وہی ان کے کلام سے سمجھے اور آگ کی

طرح یہ خبر مکہ میں پھیل گئی کہ مدینہ سے ایک معتبر آدمی یہ خبر لایا ہے کہ مسلمانوں کا قصہ تمام ہوگیا۔ اس زمانہ میں یہودیوں کی مدینہ پر یورش کی خبریں مشہور بھی تھیں۔ یہی سمجھا گیا کہ خیبر کے قلعوں والوں کے سامنے مسلمان کیا ٹھہر سکتے تھے۔ اس لئے ان کا خاتمہ ہوگیا یہ تو اس روایت کا پہلا جزو ہے۔

(۲) دوسرا جزیہ ہے کہ حضرت عباسؓ عم محترم رسول علیہ السلام مکہ ہی میں تھے یہ روایت طحاویؒ نے بایں سند نقل کی ہے۔ عن معمر عن ثابت البنانی عن انس بن مالک ان الحجاج بن علاط السلمی (الحدیث) یعنی آگے وہی قصہ ہے جس کا خلاصہ میں پہلے درج کرچکا ہوں۔ اس کے بعد قابلِ غور حضرت انسؓ کی اس روایت کا یہ جزء ہے۔

وفشا ذلک فی اھل مکۃ فبلغ ذلک العباس بن عبد المطلب فقتن بہ واختفی ومن کان فیھا من المسلمین واظھر المشرکون الفرح بذلک۔	یہ خبر مکہ والوں میں پھیل گئی جب عباس بن عبد المطلبؓ کو اس کا علم ہوا تو وہ اس کو سمجھ گئے۔ اور وہ اور جو مسلمان مکہ میں تھے سب روپوش ہوگئے اور مشرکوں نے اس پر مسرت کا اظہار کیا۔

پس قابل توجہ "من کان فیھا من المسلمین" کا حصہ ہے یعنی حضرت عباس اور جو بھی مکہ میں مسلمانوں کی جماعت تھی جس سے ثابت ہوا کہ یہ لوگ اس زمانہ میں مسلمان ہوچکے تھے ان مسلمانوں میں حضرت عباسؓ بھی تھے۔

(۳) اسی کی تائید ان اجزاء سے ہوتی ہے جو اس کے بعد ہیں یعنی۔

فکان العباس لا یمر بمجلس من المشرکین الا قالوا یا ابا الفضل لا یسوئک اللہ"	عباس جب مشرکوں کی کسی مجلس کے پاس سے گذرتے تھے تو یہ لوگ ان سے کہتے تھے "اے ابوالفضل! خدا تم کو برائی سے بچائے۔"

"خدا تمہیں برائی سے محفوظ رکھے" یہ دراصل ان پر تعریض تھی۔ حضرت عباسؓ کو پریشانی ضرور ہوئی۔ انھوں نے حجاج کے پاس اپنے غلام کو بھیجکر کہلا بھیجا کہ تم یہ کیا خبر لائے ہو؟ پس اللہ اور اس کے رسولؐ نے جو

وعدہ کیا ہے وہ تمہاری لائی ہوئی خبر سے بہتر ہے"۔

اس سے یہی ثابت ہو رہا ہے کہ حضرت عباس اللہ اور رسول پر ایمان لاچکے تھے اور باوجود اس خبر کے اللہ اور اس کے رسول کے وعدہ پر ان کو اطمینان تھا۔ حجاج نے غلام کے کان میں چپکے سے کہا کہ عباس کو سلام کہنا اور کہنا کہ مجھ سے تنہائی میں وہ کہیں ملیں۔ جگہ بھی بتادی اور یہ بھی اشارۃً کہہ دیا کہ فان الخبر مایسرہ (اصل خبر تو وہ ہے جو ان کو مسرور کردیگی)۔

حضرت عباس حجاج سے مقام موعود پر تنہائی میں ملے۔ تب حجاج نے خبر سنائی کہ واقعہ بالکل برعکس ہے یعنی اللہ نے رسول کے ہاتھوں پر خیبر کو فتح کردیا ہے۔ پھر خیبر کے کچھ واقعات کا ذکر کیا اور ان سے کہا کہ تین دن تک چپ چاپ رہو تاکہ میں اپنا کام بنالوں۔ اس کے بعد جو واقعہ ہے اس کا اعلان کردینا چنانچہ یہی ہوا۔ پھر جو غم مسلمانوں کو تھا وہ اب مشرکوں کو ہوگیا اور جو مسلمان روپوش تھے وہ اپنی اپنی جگہوں سے نکل آئے۔

(۴) یہ تو حضرت انس کی روایت کے اجزاء تھے اب طحاوی کہتے ہیں کہ

فتاملنا هذا الحديث فادلنا على اسلام	جب ہم اس حدیث میں تامل کرتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے
العباس كان قبل ذلك وهو اقراره كان	کہ عباس اس واقعہ سے پہلے مسلمان ہوچکے تھے کیونکہ اس روایت
لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالرسالة من	میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کرتے ہیں
الله وتصديقه ما وعده	اور آپ نے جو وعدہ کیا تھا اس کی تصدیق کرتے ہیں۔

(۵) اس کے بعد دعویٰ کرتے ہیں کہ جس زمانہ کا یہ واقعہ ہے یعنی حجاج جب مکہ آئے ہیں اس وقت ربوا مدینہ منورہ میں حرام ہوچکا تھا ان کے دعوے کے الفاظ یہ ہیں۔

وقد كان الربوا حينئذ في دار الاسلام	اس وقت ربوا دار الاسلام میں
حراما على المسلمين۔	مسلمانوں پر حرام تھا۔

اس دعوی کے ثبوت میں طحاویؒ نے اس مشہور حدیث کو پیش کیا ہے جس میں سودی کاروبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خیبر ہی میں ایک صحابی کو دوسرے صحابی کے مقابلہ میں منع فرمایا تھا یعنی وہی "قلادہ (ہار)" والا واقعہ جس میں سونا اور دوسری چیزیں بھی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کو الگ کرکے بیچنے کا حکم دیا اور اسی وقت فرمایا تھا کہ الذھب بالذھب وزناً بوزنٍ۔ جس کا حاصل یہی ہوا کہ حرمتِ ربوا کی آیت جنگِ خیبر میں اتر چکی تھی اور مسلمانوں میں باہم ربائی لین دین حرام ہوچکا تھا۔

(۶) ان تمہیدی مقدمات کے بعد طحاویؒ نے اس مشہور حدیث کو یاد دلایا ہے جو حجۃ الوداع کے خطبہ کے نام سے مشہور ہے اور حدیث کی اکثر کتابوں میں موجود ہے جس کا ایک فقرہ یہ بھی تھا کہ

ربا الجاھلیۃ موضوع واول ربا	جاہلیت کا سود ساقط ہے اور سب سے پہلا ربوا
اضعہ ربا العباس بن عبدالمطلب	جس کو میں ساقط کرتا ہوں وہ عباس بن عبدالمطلب
فانہ موضوع کلہ۔	کا ربوا ہے وہ تمام کا تمام ساقط ہے۔

(۷) اب ظاہر ہے ان تمام امور سے یہی نتیجہ نکل سکتا ہے جو طحاویؒ نے نکالا ہے یعنی یہ کہ جس زمانہ میں مسلمانوں کو ربائی معاملات سے منع کیا جا رہا تھا خطبۂ نبویہ کے اس فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ معظمہ جو اس وقت تک دارالسلام نہ تھا اس میں ایک مسلمان یعنی حضرت عباسؓ کا باوجود مسلمان ہونے کے ربا ساقط نہیں ہوا تھا بلکہ لوگوں پر باقی تھا۔ طحاویؒ خود لکھتے ہیں کہ ساقط تو وہی چیز ہوسکتی ہے جو ابھی تک ساقط نہ ہوئی ہو بلکہ باقی اور قائم ہو ورنہ جو ساقط ہوچکی ہو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا ساقط فرماتے۔

طحاویؒ نے اس کے بعد اور زیادہ تشریح سے کام لیا ہے یعنی انھوں نے پوچھا ہے کہ حضرت عباسؓ کے جس ربا کو ساقط کیا گیا سوال یہ ہے کہ وہ کس زمانہ میں لوگوں پر واجب ہوا تھا۔ اگر یہ اس وقت کا

بقایا تھا جس وقت تک ربوا کی حرمت کا حکم قرآن میں نازل نہیں ہوا تھا یا اس حکم کے نازل ہونے کے بعد لوگوں پر ان کا سود چڑھا تھا۔ کہتے ہیں کہ کوئی سی شق ہو اگر

فَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا۔　　　ربوا کا جو کچھ باقی ہو اسے چھوڑ دو

کا حکم عام مانا جائے تو جہاں کہیں بھی مسلمان تھے ان کا ربوا ساقط ہو گیا ہوتا۔ پھر حضرت عباسؓ کے ربوا کے ساقط نہ ہونے کے کیا معنی؟ اور اگر اس قرآنی حکم کے بعد حضرت عباسؓ کا سود لوگوں پر چڑھا تھا تو بقول طحاویؒ یہ تو پہلی شکل سے بھی زیادہ باطل ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں تو وجوب کے بعد سقوط ہوتا اور اس صورت میں تو واجب ہی نہیں ہو سکتا تھا ساقط کیا ہوتا۔ بہرحال ان تمام واقعات کو پیش نظر رکھنے کے بعد ان کو اصرار ہے کہ

فلما اخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی خطبتہ	جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبہ میں اس طرف
بما دل انما قد کان قائما حتی وضعہ دل ذلک	اشارہ فرمایا کہ ربوا اس وقت قائم تھا تو اس سے یہ بات بھی معلوم
انہ قبل وضعہ ایاہ انما کان الربوا فیہ	ہوگئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساقط کرنے سے پہلے جو ربوا مکہ
خلاف الربوا فی دار الھجرۃ لانہ لو کان	میں تھا وہ اس ربوا کے خلاف تھا جو دارالہجرۃ میں تھا کیونکہ
کما کان فی دار الھجرۃ ما کان قائما فی	اگر وہ دارالہجرۃ کے ربوا کی ہی طرح ہوتا تو تحریم ربوا کے بعد
حال من الاحوال بعد تحریم الربوا۔	کسی حالت میں بھی قائم نہیں رہ سکتا تھا۔

ظاہر ہے ان سارے مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد طحاویؒ نے جو نتیجہ نکالا ہے اس میں کون شک کر سکتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ خود ان مقدمات ہی میں کسی کو شبہ ہو۔ یعنی ربوا کی حرمت خیبر یا خیبر سے پہلے ہو چکی تھی۔ اس کا انکار کر دے یا اسے مانے لیکن اس کا انکار کر دے کہ اس وقت یعنی فتح خیبر کے زمانے میں حضرت عباس مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے۔

طحاویؒ کو معلوم ہے کہ پہلی بات کا انکار ان واقعات کے خلاف ہے جن کا حدیثوں میں ذکر آتا ہے

یعنی فتح مکہ سے پہلے ہی ربوا حرام ہوچکا تھا اس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ ہاں دوسری بات یعنی فتح مکہ سے پیشتر حضرت عباس رضؓ مسلمان ہوچکے تھے یہ دعوٰی جو طحاوی ؒ نے کیا ہے اس میں گفتگو کی گنجائش ہے اور وہ اس سے واقف ہیں خود کہتے ہیں کہ

فان اشتبہ علی احد بما کان من امر العباس من اسر المسلمین ایاہ ومن اخذ الفدا منہ محقق بذلک انہ لم یکن بمکۃ مسلما حین جری علیہ ما جری من الاسر

مسلمانوں کا عباس رضؓ کو گرفتار کرنا اور ان سے فدیہ لینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مکہ میں مسلمان نہیں تھے۔

طحاوی ؒ اس کے جواب میں کہہ سکتے تھے کہ یہ بدر کا واقعہ ہے اور ہم ان کے اسلام کا دعوٰی فتح خیبر کے زمانہ میں کر رہے ہیں لیکن تاریخ پر ان کی جو گہری نظر ہے اس نے ان کو آگے بھی قدم بڑھانے کی اجازت دی۔ مشہور امام المغازی محمد بن اسحاق کی کتاب کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ

ان العباس قد کان اعتذر الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما امرہ ان یفدی نفسہ بانہ کان مسلما وانہ انما اخرج الی قتالہ کرھا۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عباس رضؓ کو فدیہ ادا کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معذرت کی اور کہا کہ میں تو مسلمان ہوں مجھکو زبردستی جنگ میں لے آئے تھے۔

طحاوی کہتے ہیں کہ ابن اسحاق کی اس روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس وقت بھی مسلمان تھے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جیسا کہ ابن اسحاق ہی کی روایت میں اس کے بعد ہے۔

اما ظاھر امرک فقد کان علینا فافد نفسک۔

تمہارا ظاہر معاملہ تو ہمارے سامنے ہے اپنے نفس کا فدیہ پیش کرو۔

پھر اپنی سند کو ابن اسحاق تک پہنچا کر اتنا اور اضافہ کرتے ہیں۔

ولم یتجاوزہ وبقی العباس بعد ذلک بمکۃ

اور ان سے تجاوز نہیں کیا اور عباس اس کے بعد مکہ میں رہے

آخر میں اپنا فیصلہ ان الفاظ میں درج کرتے ہیں۔

فان یکن ماذکرہ ابن اسحاق کماذکرہ — اگر ایسا ہی ہو جیسا کہ ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے تو بدر میں اسلام
فقد تقدم اسلام بدروان یکن بخلاف — لانے کا تذکرہ پہلے ہی آچکا ہے اور اگر اس کے خلاف ہو تو انس
ذلك کان ماذکرہ انس بن مالك فی — بن مالکؓ نے حجاج بن علاط کی حدیث میں جو کچھ کہا ہے وہ
حدیث الحجاج بن علاط یوجب الاسلام — صحیح ہوگا اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فتح خیبر کے وقت
وذلك عند فتح خیبر وھکذا القولین — عباس مسلمان تھے۔ بہرحال دونوں اقوال سے یہ بات ثابت
یوجبا قامتہ بمکۃ مسلما وھی دار الحرب — ہوتی ہے کہ عباس مکہ میں بحیثیت مسلمان مقیم تھے اور مکہ دار الحرب تھا۔

اس پر اس فقرہ کا اور اضافہ کرتے ہیں۔

واقامتہ بھا فیما ذکرہ ابن اسحاق اوسع — ابن اسحاق کے بیان کے مطابق عباس کا مکہ میں قیام کرنا باعتبار
مدۃ من اقامتہ بھا فیما ذکرنی حدیث — مدت زیادہ وسیع ہے بہ نسبت اس قیام کے جس کا ذکر انس بن
انس بن مالك الذی ذکرناہ۔ — مالک کی روایت میں آیا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

غرض اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضرت عباسؓ مکہ میں مسلمان تھے اور وہاں سودی کاروبار کرتے تھے۔ حالانکہ یہ کاروبار دار الہجرت (مدینہ) میں مسلمانوں کے درمیان حرام تھا۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ "امام ابوحنیفہؒ اور ثوریؒ کے بیان کے مطابق دار الحرب میں اگر مسلمانوں اور اہل حرب کے درمیان سودی لین دین ہو تو وہ مباح ہے۔"

طحاویؒ نے اپنی اس عبارت میں بھی ایک جدید علم عطا کیا جو فقہ کی خاص کتابوں میں بھی موجود نہیں ہے یعنی سب ربوا کے متعلق اس مسلک کو صرف ابوحنیفہؒ اور زیادہ سے زیادہ ان کے شاگرد محمد بن حسن کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن غالبًا یہ ان کی کتاب کی خصوصی خبر ہے کہ سفیان ثوری بھی اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے ہم نوا تھے۔ طحاویؒ نے فقط دعویٰ ہی نہیں کیا ہے بلکہ سند کے ساتھ اس کا ذکر کرتے ہیں اور وہ بھی کیسی سند فرماتے ہیں۔ حدثنا ابراھیم بن ابی داؤد قال حدثنا نعیم قال حدثنا

ابن المبارك عن سفيان بذلك - انھوں نے صرف اسی پر بس نہیں کیا ہے بلکہ اس سے بھی عجیب تر انکشاف یہ ہے کہ استاذالکوفہ امام التابعین حضرت ابراہیم نخعی کا بھی یہی خیال تھا۔ طحاویؒ نے یہ لکھکر کہ قال ابوجعفر وقد قال قبلهم ابراهيم النخعي۔ اور متصل سند کے ساتھ ابراہیم النخعی تک اسے ان کے خلیفہ رشید حماد بن ابی سلیمان کے واسطہ سے پہنچاتے ہیں۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ ہی کو جو بدنام کیا گیا ہے یہ کتنا بڑا ظلم ہے۔ آخر جب استاذ المحدثین سفیان الثوری اور ابراہیم نخعی کا یہ مذہب تھا تو امام ابوحنیفہؒ پر طعن کرنے والے اب کیا کرسکتے ہیں۔ اگر ثوری اور نخعی کو بھی مطعون ٹھیرایا جائے تو حدیث کا یہ سارا کارخانہ کیا باقی رہ سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے طحاویؒ کے علوم ان کی دونوں کتابوں معانی و مشکل میں جو پائے جاتے ہیں اگر ان کو جمع کیا جائے تو مجلدات کی ضرورت ہے۔ معانی الآثار میں تو زیادہ تر فقہیات کے اختلافی آثار سے بحث ہے لیکن ان کی کتاب مشکل الآثار کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ مشکل ہی سے اسلامی علوم کی کوئی ایسی شاخ باقی رہ گئی ہے جس کے کسی نہ کسی اہم مسئلہ پر لطیف بحث انھوں نے نہ کی ہو۔ صرف قرآن ہی کے متعلق اگر دیکھا جائے تو تاریخ القرآن، قراۃ القرآن، آیات القرآن کے مختلف اہم مباحث کا ایک ذخیرہ اس کتاب میں جمع ہوگیا ہے۔ خصوصاً قرآن کی جمع و ترتیب سور قرآنیہ کے متعلق مختلف تاریخی سوالات مثلاً معوذتین کے متعلق، سورۃ انفال و براۃ کے متعلق جو مباحث عام کتابوں میں پائے جاتے ہیں -- طحاویؒ نے الآثار کی روشنی میں جو صحیح نتائج ان کے متعلق پیدا کئے ہیں وہ دیکھنے کے قابل ہیں۔ اسی طرح قراۃ القرآن کے متعلق سبعۃ احرف کا جو مطلب طحاویؒ نے بیان کیا ہے۔ کسی ایک کتاب میں ان سب کا ملنا دشوار ہے۔ صرف آثار جمع ہی نہیں کئے گئے ہیں بلکہ ان سے نتائج بھی پیدا کئے گئے ہیں اور ایسے نتائج کہ مشکل ہی سے کوئی ان سے اختلاف کرسکتا ہے۔

قرآن کے بعد حدیثوں کا وہ ذخیرہ جن کا تعلق سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے۔ مثلاً

کعب بن اشرف یہودی کا قتل سلمہ بن اکوع کے مقتول کا قصہ ازواج مطہرات، ان کی تعداد ان کے حالات، بنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نجاشی اور ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قصہ شق القمر اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری کلام وفات وغیرہ۔ بیسیوں ابواب اور ان کے مشکلات کو حل کیا گیا ہے پھر متفرق احادیث مثلاً عدوی، طیرہ، شوم، غول، شد رحال، تفاول، اخراج یہود ونصاریٰ من جزیرہ العرب۔ نجبا اصحاب۔ قتل مرتد، ایلچی کا قتل، ابن صیاد، دجال، دخان وغیرہ سینکڑوں ابواب کے متعلقہ آثار۔ ان آثار کے مختلف پہلوؤں پر بحث ہے۔ حدیث میں لغوی مشکلات جو ہیں ان کا بھی ایک ذخیرہ اس کتاب میں درج ہے۔ اور غریب الحدیث کے امام مثلاً ابوعُبید قاسم بن سلام کے علاوہ خود امام شافعی جو علاوہ اجتہادی مسائل کے غریب الحدیث کے باب میں مستند امام مانے جاتے ہیں ان کے حوالہ سے بھی طحاوی نے نادر چیزیں اس کتاب میں جمع کردی ہیں۔ مشہور حدیث " اقروا الطیر علی مکناتھا" کو حل کرتے ہوئے طحاوی نے پہلے تو اپنے ماموں المزنی کے حوالہ سے بایں الفاظ " سمعت المزنی یقول قال الشافعی الخ" پھر امام شافعی کے اور دو شاگردوں " سمعت یونس وسمعت الربیع المرادی جمیعاً یحدثان عن الشافعی فی تفسیر ھذا الحدیث الخ اس کا وہی مطلب بیان کیا ہے کہ جاہلیت میں شگون یا بدشگونی پرندوں سے لینے کی لوگوں کو عادت تھی۔ اس لئے پرندوں کو ان کے ٹھکانوں سے اڑا کر پریشان کرتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔ امام شافعی کی اس شرح کو نقل کرنے کے بعد طحاوی لکھتے ہیں کہ

> فھذا الجواب حسن یغنینا عن الکلام فی ھذا الباب بغیر ما ذکر فیہ عن الشافعی (ج ۱ ص ۳۴۳)
>
> یہ جواب اچھا ہے۔ اب امام شافعی کے علاوہ کسی اور کے قول نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

یہ میں نے قصداً اس لئے نقل کیا ہے کہ لوگوں نے المزنی اور طحاوی کے قصہ کی وجہ سے کچھ ایسا مشہور کردیا ہے کہ ذاتی طور پر ان کو المزنی سے یا ان کے استاد امام شافعی سے خدا نخواستہ کوئی کد پیدا ہوگئی تھی۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کے کلام کو کس احترام کے ساتھ نقل کرتے ہیں گویا ان کے فرمانے کے بعد وہ اس کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اس باب میں کسی اور کا قول پیش کیا جائے اور یہ اس کا ثبوت ہے کہ علم اس قسم کی دنائت اور تنگ نظری کو برداشت نہیں کر سکتا جس میں خواہ مخواہ ذاتیات کو دخل دیا جائے جس مسئلہ میں جس کی جو رائے ان کے نزدیک زیادہ پسندیدہ اور بہتر ہے اسی کو ترجیح دیتے ہیں خواہ وہ کوئی ہو۔ مذکورہ بالا حدیث میں تو امام شافعیؒ کے قول کو کافی قرار دیتے ہیں مگر دوسری جگہ یعنی مشہور حدیث اذا ھلك کسریٰ فلا کسریٰ بعدہ واذا ھلك قیصر فلا قیصر بعدہ" کی شرح میں اپنے ماموں المزنی کے حوالہ سے امام شافعیؒ کی توجیہ و تاویل نقل کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ قریش کی تجارت شام اور عراق میں تھی اور اول الذکر قیصر کے تحت تھا ثانی الذکر کسریٰ کے۔ اس لئے قریش کو خطرہ ہوا کہ اسلام کی وجہ سے دونوں حکومتیں ہم سے کہیں بدک نہ جائیں اور تجارت کو نقصان نہ پہنچے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تسلی کی۔ کہ نہ شام پر قیصر کا تسلط رہیگا اور نہ عراق پر کسریٰ کا۔ امام شافعیؒ کے اس مطلب کو نقل کرنے کے بعد انھوں نے اپنے استاد ابن ابی عمران کے حوالہ سے اس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ "کسی خاص ملک سے ان دونوں حکومتوں کے تسلط کا ازالہ اس حدیث میں نہیں بیان کیا گیا ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ چھٹی صدی ہجری میں ساری دنیا ان ہی دو سیاسی قوتوں کے زیر اثر آ گئی تھی۔ مشرق میں اقتدار اعلیٰ کی حیثیت کسریٰ کو اور مغرب میں یہی حیثیت قیصر کو حاصل تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور گو ملکِ عرب سے ہوا لیکن آپ کی نبوت مشرق اور مغرب دونوں کے لئے عام تھی۔ اور دونوں غلط تمدنوں کی اصلاح کر کے ایک عالمگیر صالح اسلامی تمدن کا پیغام لیکر آپ تشریف لائے تھے۔ تو اب مراد یہ ہوئی کہ مشرق اور مغرب دونوں کے شیطانی تمدنوں کا خاتمہ ہو کر رہیگا اور جب خاتمہ ہو جائے گا تو پھر یہ دونوں سر اٹھا نہیں سکتے۔ لیکن کسریٰ کا معاملہ تو صاف تھا کہ ہلاک ہوا اور ہمیشہ کے لئے ہلاک ہو گیا۔ مگر قیصر اور قیصریت یا دوسرے لفظوں میں مغرب اور مغربیت اب تک باقی ہے وہی رومانی اور یونانی

تمدن ہے۔ جو موجودہ مغربی تمدن کی شکل میں نمایاں ہوا ہے پھر حدیث کا کیا مطلب ہے؟

ابن ابی عمران نے اس کا جواب "انہ سیھلك لخ" سے دیا۔ یعنی قیصریت اور رومانویت ویونانیت کا بھی خاتمہ ہو کر رہیگا۔ بعض روایتوں میں الفاظ ہی کچھ بدلے ہوئے ہیں۔ مشکوٰۃ شریف میں یہ روایت بایں الفاظ درج ہے۔ اذھلك کسری فلا کسری بعدہ ولیھلکن قیصر فلا قیصر بعدہ"۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ قیصر کے ہلاک ہونے میں جو وقفہ ہونے والا تھا اس کی طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی اشارہ فرمادیا کہ یہ واقعہ زمانہ مستقبل میں ہوگا۔ لیکن یہ سوال کہ دونوں کے ہلاک ہونے میں یہ تفاوت کیوں پیدا ہوا۔ طحاویؒ نے ابن ابی عمران ہی کے حوالہ سے اس کی وجہ بتائی ہے کہ دونوں کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مکتوب گرامی کے پہنچنے کی تاریخوں میں فرق ہے۔

اس کے بعد اپنی خاص سند سے دونوں (قیصر وکسریٰ) کے پاس نامہ مبارک کے پہنچنے کے وقت جو برتاؤ کیا گیا تھا اس کو بیان کیا ہے یعنی بخاری کی وہی روایت کہ قیصر نے خط کو احترام کے ساتھ لیا ابو سفیان دربار میں حاضر کئے گئے۔ سوال وجواب ہوا، قیصر نے اعلان کیا "کہ جو کچھ آپ کہتے ہیں اگر وہ سچ ہے تو قریب ہے کہ وہ (پیغمبر اسلام) میرے پاؤں تلے کی زمین کے مالک ہو جائیں"۔

پھر آخر میں قیصر (ہرقل) نے یہ بھی کہا کہ" اگر مجھ کو اس کی توقع ہوتی کہ میں ان (پیغمبر اسلام) تک پہنچ جاؤں گا تو میں ان سے ملتا اور اگر میں ان کے پاس ہوتا تو ان کے قدم دھوتا"۔

اسی طرح کسریٰ نے نامۂ مبارک کے پڑھنے کے بعد جو کچھ کیا تھا اسے بھی طحاویؒ نے نقل کیا ہے یعنی یہ کہ اس نے پھاڑ دیا۔ طحاویؒ کہتے ہیں۔

قال ابن شہاب فحسب ان ابن المسیب	ابن مسیب کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
قال فدعا علیہم رسول اللہ صلی اللہ	نے کسریٰ کے حق میں بددعا کی یہ لوگ بھی بالکل
علیہ وسلم ان یمزقوا کل ممزق۔	مٹا دیئے جائیں۔

دونوں روایتوں کو درج کرنے کے بعد اب اپنے استاد کا قول نقل کرتے ہیں کہ "اس بنا پر دونوں کی ہلاکتوں میں عجلت اور تاخیر کا فرق ہوا۔" آگے چلکر اس کی تائید میں کہ بالآخر قیصریت بھی تباہ و ہلاک ہو کر رہے گی صحاح کی مشہور حدیث کو پیش کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "کہ قیصریت کے تمام خزانے اللہ کے راستے میں یقیناً خرچ کئے جائیں گے۔"

اس کے بعد فتح قسطنطنیہ وغیرہ کی حدیثوں کو ذکر کر کے انھوں نے دعویٰ کیا ہے کہ قیصر کا یہ شہر بھی فتح ہو کر رہے گا۔ طحاویؒ نے تیسری صدی میں یہ دعویٰ کیا تھا اور بحمداللہ سلطان محمد فاتح کے ہاتھ پر ان کا یہ دعویٰ تو پورا ہو کر رہا۔ اگرچہ قیصریت کسی نہ کسی شکل میں ابھی باقی ہے۔ یعنی رومانوی تمدن ہلاک تو کیا اس وقت تو برسر عروج ہے لیکن بہر حال" ہلاک قیصر" یقینی ہے۔ جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ یہ خدا کا وعدہ ہے اور خدا اپنے وعدہ کا خلاف نہیں کرتا۔

بہر حال میری غرض اس وقت اس کے نقل کرنے سے یہ تھی کہ حضرت امام شافعیؒ کا جو قول طحاویؒ کو پسند آیا ہے کشادہ دلی کے ساتھ انھوں نے اس کو قبول کر لیا ہے۔ دوسری طرف رہا خود ائمہ احناف مثلاً امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن حسنؒ وغیرہ سے اختلاف کا قصہ؟ تو ان کی مثالوں سے ہمارے پیشرو فارغ ہو چکے ہیں۔

امام طحاویؒ کی یہ خصوصیت بہت نمایاں اور ممتاز ہے کہ ایک طرف ان پر عقلیت کا زور ہے جس کے شواہد گذر چکے۔ اور دوسری جانب ان پر نقلیت کا اس درجہ غلبہ ہے کہ جب ان کے سامنے سند صحیح سے ایک چیز آجاتی ہے تو پھر وہ اس پر جم جاتے ہیں اور اگر عقلاً اس پر کچھ اعتراضات واقع بھی ہوں تو وہ ان کی ذرا پروا نہیں کرتے۔ ارباب علم کو معلوم ہے کہ معجزہ شق القمر کی نسبت علماء میں باہم اختلاف ہے کہ یہ معجزہ ہو چکا یا قیامت کے قریب واقع ہوگا۔ امام طحاوی دونوں قسم کے حضرات کی آرا اور ان کے دلائل نقل کرنے کے بعد پہلی شق کو ترجیح دیتے ہیں اور پھر فرماتے ہیں۔ وکان فیما ذکرنا عن علی وابن مسعود وحذیفہ وابن عمر وابن عباس وانس تحقیقھم انشقاق القمر۔

ایک واقعہ جب کثیر صحابہ بیان کرتے ہیں تو ان سے الگ ہو کر محض عقلیت کے زور میں مخالفت کرنا کیا ایمان کا مقتضا ہو سکتا ہے اور فرماتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ کا خلاف تو گویا خود اللہ کی کتاب سے سرکشی کرنا ہے اور جو لوگ اللہ کی کتاب سے اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہب سے سرکشی کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو فہم قرآن سے محروم کر دیتا ہے۔

دراصل اس بحث کے نقل کرنے سے میری غرض یہ دکھانا ہی تھا کہ طحاوی کا اسلامی حقائق کے سمجھنے میں صحیح مسلک کیا تھا؟ وہ قرآن کی ظاہر آیات اور احادیث و آثار کے کھلے کھلے واضح معانی سے ہٹنا نہیں چاہتے۔

کتاب وسنت پر امام طحاوی کے اعتماد کی کیفیت

کتاب اور سنت پر اعتماد کی کیفیت ان کے قلب میں کس درجہ راسخ ہے اس کا اندازہ ان الفاظ سے ہو سکتا ہے جو مشکل الآثار کے شروع میں انھوں نے درج کئے ہیں۔ کتاب کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ نے وہ کتاب نازل فرمائی جو "خاتما للکتب و مھیمنا علیہ و مصدقا لھا" یعنی دنیا کے کسی خطہ میں خدا نے جن صداقتوں کو مختلف زبانوں میں تقسیم فرمایا تھا سب کو سمیٹ کر اور ساری صداقتوں کی تصدیق فرما کر مسلمانوں کو یہ کتاب اس طریقہ سے سپرد کی گئی ہے کہ اب خدا کی اور کوئی کتاب کسی قوم کو نہیں ملے گی۔ اور نہ اس کتاب کے سوا نجات کی راہ باقی ہے کہ یہی خاتم الکتب ہے۔ پھر سنت کے متعلق فرماتے ہیں قرآن ہی سے استدلال کرتے ہیں یعنی حق تعالیٰ نے قرآن ہی میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حسب ذیل سات باتیں نازل کی ہیں۔

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سے اپنی آواز بلند نہ کریں۔

(۲) آپ سے آگے نہ بڑھا جائے (یعنی حکم نبوی سے)۔

(۳) ما ینطق عن الھوی الآیہ فرما کر یہ بتایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے ہیں خدا

اس میں آپ کی نگرانی کرتا ہے۔

(۴) ما آتاکم الرسول الآیہ فرما کر اس بات کا حکم دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لائے ہیں ان کو لے لیا جائے اور جس سے آپ منع فرماتے ہیں اس سے رکا جائے۔

(۵) اس بات سے منع فرمایا کہ لوگوں کا معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسا ہو کہ جیسا وہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں۔

(۶) اور اس بات سے ڈرایا کہ اگر انھوں نے ایسا کیا تو کہیں ان کے اعمال حبط نہ ہو جائیں در آنحالیکہ انھیں اس کی خبر بھی نہ ہو۔

(۷) جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کی مخالفت کرتے ہیں ان کو ڈرایا کہ کہیں ان کو کوئی فتنہ یا عذابِ الیم نہ پہنچ نہ جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاوی نے سنت کے متعلق ان "آیات سبعہ" کے مفاد کو ایک جگہ جمع کر کے جس قوت کے ساتھ سنت کی اہمیت واضح کی ہے اگر اس کی تفصیل کی جائے تو صفحات بھی کافی نہ ہوں گے اور کتاب وسنت کے بعد تیسری چیز جس کی ان کی نگاہ میں دیناً بہت اہمیت ہے وہ عمل صحابہ ہے۔ آپ نے دیکھا کہ اس کو الاستکبار عن کتاب اللہ قرار دیتے ہیں۔ پھر صحابہ کے ساتھ سلف صالح کی ان کی نظر میں جو وقعت ہے اس مسئلہ شق القمر کے ذیل میں لکھتے ہیں۔

ولا نعلم روی عن احد من	اور سوائے جابر کے ہم کو نہیں معلوم کہ اہل علم جو ایسے
اهل العلم وهم القدوة والحجة	امام اور حجت ہیں کہ ان کے خلاف سوائے جاہل کے
الذين لا يخرج عنهم الا جاهل ولا	کوئی اور خروج نہیں کر سکتا اور نہ ان کے مسلک سے
يرغب عما كانوا عليه الا جابر[1]	انحراف کر سکتا ہے ان میں سے کسی اور سے بھی روایت ہو۔

---

[1] مشکل الآثار ج ا ص ۳۰۳۔

"اہل العلم" سے ان کی مراد وہی ائمۂ امصار ہیں اور یہی وہ "مسلک محفوظ" ہے جو انسان کو ایمانی دائرہ سے حتی الوسع نکلنے نہیں دیتا ورنہ جس نے صحابہ اور سلف صالح سے لاپروائی برتی بقول ابن ابی عمران پہلی لعنت اس پر تو وہی سوار ہوتی ہے کہ "فہم قرآن" سے وہ محروم اور قطعاً محروم ہو جاتا ہے اور جس کی سمجھ میں قرآن ہی نہ آیا اگر اس کی سمجھ میں سب کچھ آجائے تو کیا آیا۔ لیکن جس نے خود اپنے آپ کو اور اپنی زندگی کے حقیقی دستور العمل کو نہ سمجھا اس نے درحقیقت کچھ نہ سمجھا اور بغیر کچھ سمجھے ہوئے دنیا سے مر گیا۔

نقل پر یا اتباع سلف صالح پر زور دینے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ انسان کے لطیف جوہر عقل کو بیکار کر دینا چاہتے ہیں۔ اب تک طحاوی کے چند لطائف کے ذکر کا جو مجھے موقع ملا ہے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ذہنی حیثیت سے طحاوی کا مرتبہ کتنا بلند ہے۔ بیر بضاعہ والی حدیث کے مطلب کے بیان کرنے میں جس دینی عقلیت کا ثبوت انھوں نے پیش کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں میں نہیں تھے جو دین کو بدعقلی اور حماقت کے مرادف بنا دیتے ہیں۔ ابھی کتاب، سنت صحابہ اور سلف صالح کی ان کی نگاہ میں جو اہمیت ہے وہ آپ پر واضح ہو چکی ہے۔ لیکن ان چیزوں پر اس اصرار کے باوجود بکثرت حدیثوں کی شرح میں انھوں نے اپنے عقلی جوہر کو جس شکل میں نمایاں کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ پچھلے زمانہ کے علمار نے اپنے اندر "نقل و عقل" کا امتزاج کس خوبی کے ساتھ کیا تھا۔ میں امام طحاوی کے کلام سے آخر میں اس کی بھی چند مثالیں پیش کرتا ہوں۔

مشہور حدیث "اکثر اھل الجنۃ بُلہٌ" (جنت کے اکثر لوگ ابلہ ہوں گے) مشکل الآثار میں ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد ابن ابی عمران سے اس حدیث کا مطلب پوچھا جس کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ حماقت کی وجہ سے جو عقلی نقص کا شکار ہوں۔ حدیث میں ان احمقوں کا ذکر نہیں ہے بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے ناآشنا ہو کر زندگی گزارتے ہوں اور زنا شراب جوا

مکاری فریب اوران محارم اللہ کے گھر گھاٹ سے واقف نہ ہوں ۔ یہ تو استاد کی زبان سے حدیث کا مطلب بیان کیا ہے پھر اس کے ثبوت میں انھوں نے قرآن کی آیت پیش کی ہے جس میں کافروں کو فرمایا گیا ہے کہ "لهم قلوب لا یفقهون بها" جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی باتوں کو سمجھنے کی ان میں صلاحیت نہیں ہے۔ تو ایک کافر باوجودیکہ دنیا اس کی سمجھ میں خوب آتی ہے لیکن دین کی سمجھ سے چونکہ عاری ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس کے دل کو ایسا دل قرار دیا جس کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا۔ اسی طرح جس کی سمجھ میں دین کی ساری باتیں آتی ہوں لیکن دین کے خلاف محارم اللہ اگر سمجھ میں نہ آئے تو باوجود دین میں تفقہ کے اگر محارم اللہ کے حساب سے بلہ کا اطلاق اس پر کیا گیا تو قرآن کے اس اطلاق سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

پھر صحاح کی مشہور حدیث جس میں اشراط ساعت کے ذکر میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ

اذا رأیت الحُفاةَ العُراةَ البُکم الصم ملوك الارض ۔	جب تم بادشاہوں کو ننگے پاؤں، برہنہ جسم اور گونگا بہرا دیکھو۔

طحاویؒ نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا ہے کہ گونگے اور بہرے سے مراد متعارف معنیٰ نہیں ہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ لوگ پسندیدہ قول سے گونگے بہرے ہوں گے ۔ پھر کہتے ہیں کہ قرآن میں اس کے نظائر بکثرت ہیں۔ اس کے بعد ان سب چیزوں سے استاذ کے مطلب کی توثیق کرتے ہوئے انھوں نے اشراطِ ساعت والی دوسری مشہور حدیث کا ذکر کیا ہے جس میں ہے کہ قیامت اس وقت تک نہیں ہوگی جب تک سال مہینہ، مہینہ۔ ہفتہ۔ اور ہفتہ ایک دن اور دن ایک گھڑی اور گھڑی ایک چنگاری کے برابر نہیں ہو جائیگا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا قیامت کے دن واقعی سال ایک مہینہ کا اور اسی طرح مہینہ ہفتہ ہفتہ دن۔ اور دن گھڑی کے برابر ہو جائے گا۔ طحاویؒ کے نزدیک حدیث کا مطلب وہ نہیں ہے جو ظاہر لفظوں سے سمجھ میں آتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ بارہ مہینوں کا سال تیس دن کا مہینہ اور سات دن کا جو ہفتہ ہوتا تھا اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی ۔ بلکہ لوگوں کے احساس میں تبدیلی پیدا ہو جائے گی جیسے شعرا ہجر کی

راتوں کی درازی اور وصل کی راتوں کے اختصار کو بیان کرتے ہیں کہتے ہیں کہ

فرہاد نہ پوچھ سختیِ ہجر دن آج پہاڑ سا کٹا ہے

طحاوی بھی یہی کہتے ہیں کہ "ھذا علی التشاغل فی اللذات" یعنی لذتوں میں انہماک اتنا بڑھ جائے گا کہ ساری عمر وصل کی رات کی طرح مختصر ہو کر رہ جائے گی۔ اگرچہ طحاوی نے حدیث کے اس مطلب کو بیان کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ یہی مطلب اہل علم میں سے ایک شخص ابوسنان سے بھی مروی ہے۔ پھر ابن ابی عمران کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ابوسنان سے ہم نے اس حدیث کا مطلب پوچھا تو انھوں نے یہی کہا۔ طحاوی لکھتے ہیں کہ یہی تاویل حسن ہے جو ہمارے بیان کے موافق ہے۔

اسی طرح دوسری مشہور حدیث کہ قیامت کے دن موذنین "اطول الناس اعناقاً" ہوں گے۔ اس کا لفظی ترجمہ یہی ہوا کہ ہر موذن قیامت کے دن جو آئے گا تو اس کی گردن لانبی ہوگی طحاوی اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اذان چونکہ قرآن کی رو سے بہت بڑی نیکی ہے جیساکہ آیت قرآنی ومن احسن قولاً ممن دعا الی اللہ اور جو لوگ اللہ کی طرف بلاتے ہیں اور اعمال صالحہ

وعمل صالحاً۔ کرتے ہیں ان سے بہتر کون ہے۔

سے ثابت ہوتا ہے اور چونکہ یہ بہت بڑی نیکی ہے اس لئے اس کا ثبوت بھی بہت زیادہ ہوگا۔ پس اذان دینے والے اپنے اعمال کے اجر کے افراط کو دیکھکر گردنیں اٹھا اٹھا کر دیکھیں گے اور بس یہ ہے ان کے طول اعناق کا مطلب طحاوی کہتے ہیں کہ بجنسہ اسی کی معکوس کیفیت کا ذکر قرآن میں ہے

فظلت اعناقھم لھا خاضعین ان کی گردنیں جھکی جھکی رہیں گی۔

پس جس طرح مجرموں کی گردنیں جھکی جھکی رہیں گی۔ ارباب طاعات اس کے مقابلہ میں اپنی نیکیوں کے اجر کو گردن بڑھا بڑھا کر دیکھیں گے۔ جھانکیں گے۔ طحاوی اس مطلب کو بیان کرکے لکھتے ہیں کہ

"اس حدیث کی تاویل وتوجیہ میں جو کچھ لوگوں نے کہا ہے ہم نے ان میں سے کسی تاویل کو اپنی مذکورہ تاویل سے بہتر نہیں پایا"

مگر آخر میں جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا یہ بھی لکھدیتے ہیں کہ اللہ اور رسول ہی بہتر جانتے ہیں کہ اس سے مراد کیا ہے اور ہم اسی سے توفیق طلب کرتے ہیں"۔ اگرچہ انھوں نے تصریح تو نہیں کی لیکن اس کے بعد اس حدیث کا ذکر کیا ہے کہ ازواج مطہرات کے متعلق ارشاد ہوا تھا کہ

اسرعکن بی لحاقا اطولکن یدا۔	تم میں سے جس کا ہاتھ سب سے زیادہ لانبا ہے وہ مجھ سے سب سے پہلے آکر ملیگی۔

جیسا کہ امہات المومنین سے مروی ہے وہ اس حدیث کی بنیاد پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دیوار پر ہاتھ رکھکر ناپا کرتی تھیں کہ ہم میں کس کا ہاتھ سب سے زیادہ لانبا ہے مگر جب سب سے پہلے حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا انتقال ہوا تب سمجھا گیا کہ طولِ ید سے مراد جود وسخا اور صدقہ وخیرات تھا نہ کہ سچ مچ ہاتھ کی درازی جیسا کہ حضرت صدیقہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے۔

کانت امرأۃ قصیرۃ رضی اللہ تعالیٰ	حضرت زینبؓ پست قامت تھیں اور ان کا
عنہا ولم تکن اطولنا یداً فعرفنا	ہاتھ ہم سب سے زیادہ دراز نہ تھا۔ اس بنا پر
حینئذ انما اراد النبی صلی اللہ	اب ہم کو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
علیہ وسلم الصدقۃ وکانت	صدقہ مراد لیا تھا اور حضرت زینبؓ واقعی بڑی
زینب صناعۃ الید تذیع الخیر و	کشادہ دست تھیں۔ خیر خیرات بہت کرتی تھیں سخی
تجود وتتصدق بہ فی سبیل اللہ۔	تھیں اور اللہ کے راستہ میں صدقہ دیتی تھیں۔

بظاہر میرے خیال میں طحاویؒ نے اس لئے موذنوں کی حدیث کے بعد اس کا ذکر کیا ہے کہ یہاں بھی

طول یہ ہے:۔۔۔ در حقیقت طولِ ید مراد نہ تھا بلکہ جود و صدقہ میں فراخ دستی مراد تھی۔ اسی طرح مؤذنوں کے طولِ اعناق سے واقعی طولِ اعناق مقصود نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب وہی ہے جو بیان کیا گیا۔

طحاوی نے احادیث کے مطلب بیان کرنے میں اس قسم کا طریقہ اختیار کیا ہے جو شاید علمار رسوم کے اس طبقہ میں پسند نہ کیا جائے جو "تدین" کی مشق میں اپنے "تعقل" کو کھو بیٹھے ہیں۔ حتیٰ کہ اب یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ دیندار کے معنی ہی گویا احمق کے ہیں۔ لیکن اس باب میں آپ نے سلف کا جو طریقہ تھا اس کو دیکھ لیا۔ ایک طرف کتاب، سنت، صحابہ، سلف صالح کے اتباع پر اتنا زور ہے لیکن اسی کے ساتھ عقل میں جو بات آتی ہو اس سے خواہ مخواہ گریز کی بھی ضرورت نہیں اور بلا وجہ ایسے مطالب پر اصرار کی حاجت نہیں جن سے عام عقول میں گونہ تشویش پیدا ہو۔ میرے نزدیک اس زمانہ کے علمار کے دونوں طبقوں یعنی ان علمار کے لئے جنھوں نے صرف عقل مجسم بن کر دین کو اپنے اندر سے خارج کر دیا ہے وہ دین میں صرف انہی چیزوں کو پانا چاہتے ہیں جنھیں عقل کی راہ سے وہ پہلے ہی پا چکے ہیں۔ اور ان کے لئے بھی جنھوں نے اپنے طرزِ عمل سے یہ باور کرانا شروع کیا ہے کہ العیاذ باللہ دین اور حماقت (عقلی نقص) دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ دونوں کے لئے طحاوی کے مسلک وسط میں اچھا نمونہ ہے۔

افسوس ہے کہ میں نے اپنے مقالہ میں جن جن چیزوں کے ذکر کا شروع میں ارادہ کیا تھا مضمون کی طوالت نے اب اس کا موقع باقی نہیں رکھا کہ ایک امتحان کے مقالہ میں اپنا حوصلہ نکالوں، کافی سے زیادہ ضخامت ہو چکی ہے لیکن میں نے آغازِ بیان میں اشارہ کیا تھا کہ حدیث کے سوا امام طحاوی کا قرآن فہمی میں جو پایہ ہے اس کے نمونے بھی پیش کروں گا اگرچہ ضمناً معجزۂ شق القمر کے سلسلے میں "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَۃُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ" کی قرآنی آیت اور اس کے مفہوم کا ذکر بھی آ گیا ہے اور گویا طحاویؒ نے جن خیالات کا اس سلسلہ میں اظہار کیا ہے ان کی حیثیت ذیلی

مضمون کی ہے۔ تاہم اتنا تو اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ طحاوی قرآنی آیات کے مفہوم کے متعین کرنے میں سیاق و سباق کا لحاظ ضروری قرار دیتے ہیں اس کو طے کرتے ہوئے کہ "انشق القمر" کا تعلق قیامت کے واقعات سے ہے یا ان آیات سے ہے جو بطور نشانی[۵] کے نبوت کی طرف سے پیش کی جاتی ہے۔ طحاویؒ نے آیت کے سباق و سیاق کو پیش کر کے مطلب جس طرح متعین کیا ہے وہ

---

[۵] اس سلسلہ میں دلچسپ بات ابن رشد کی ہے۔ عام معجزات کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ نبوت سے ان کو کوئی تعلق نہیں۔ گویا نبوت کی تصدیق کے لئے لاٹھی کو سانپ بنا کر دکھانا ابن رشد کے نزدیک ایسی بات ہے کہ طبیب اپنے کمال طبابت کے ثبوت میں یہ دلیل پیش کرے کہ میں جوتے کا ٹھنا خوب جانتا ہوں۔ لیکن افسوس! حکیمانہ عقل کے بعد بھی انھوں نے ایسی مہمل بات کہی۔ واقعہ یہ ہے کہ نبوت کے دعوے کرنے والے "علیٰ کل شئی قدیر" یا ہمہ تواں خدا سے اپنا تعلق ظاہر کرتے ہیں۔ پوچھنے والے کو حق پیدا ہو جاتا ہے کہ اس تعلق کے ثبوت میں وہ پوچھے کہ خدا تو ہر چیز پر قادر ہے۔ آپ کا خدا سے اگر تعلق ہے تو ایسی بات جس پر عام انسانی قوت قادر نہیں ہے اسے کر کے دکھائیے تاکہ معلوم ہو کہ واقعی "علی کل شئی قدیر" سے تمہارا تعلق ہے۔ نبوت پر اعتراضات و تنقیحات کا سلسلہ جو قائم ہو سکتا ہے ان میں یہ پہلی تنقیح ہے جو خدا سے تعلق رکھنے کے مدعیوں کے متعلق دلوں میں پیدا ہوتی ہے اولیاء اللہ وغیرہم حضرات مقربین بارگاہ الٰہی کے متعلق کرامتوں کی جو عام جستجو قلوب میں پائی جاتی ہے وہ اس فطری تنقیح کی ایک شکل ہے۔ پیغمبر اس اعتراض یا تنقیح کے جواب میں مطالبہ کی تکمیل کر دیتے ہیں۔ یعنی ایسی بات دکھا دیتے ہیں جس سے یہ اعتراض تو اٹھ جاتا ہے کہ اگر "علی کل شئی قدیر" سے اس کا تعلق ہوتا تو اس کی نشانی پیش کرتا۔ پس معجزات اسی معنی کے لحاظ سے برہان اور اس تنقیحی وسوسہ کے قاطع ہیں۔ قرآن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی آیات کو "برہان" اسی اعتبار سے کہا گیا ہے۔ لیکن اس وسوسہ کے ازالہ کے بعد دوسرا وسوسہ یا دوسری تنقیح یہ قائم ہوتی ہے کہ ہو سکتا ہے یہ خدائی تعلق کا نتیجہ نہ ہو بلکہ ساحرانہ قوتوں یا سائنس کے کسی مخفی ناموس کے علم کا نتیجہ ہو۔ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قدیم فرعونی تنقیح ہے۔ فرعون نے "ان ھذا الکبیرکم الذی علمکم السحر" سے اس کا اظہار کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ پہلی تنقیح یا اعتراض کے جواب کے بعد جواب پر نیا اعتراض ہے۔ اس کا جواب بھی نیا اور دوسرا ہونا چاہئے لوگ پہلی تنقیح کے جواب میں اس دوسری تنقیح یا اعتراض کا جواب تلاش کرتے ہیں یہی ان کی غلطی ہے۔

آپ دیکھ چکے۔ نیز اسی کے ساتھ قرآنی آیات کی تاویل و تفسیر میں جس مسئلہ کی طرف طحاوی ؒ نے اشارہ کیا ہے یعنی قرآن جن لوگوں میں نازل ہوا۔ جس ماحول میں نازل ہوا۔ اس میں جس طرح سمجھا گیا اگر اس سے ہٹ کر اس کے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو قرآن کا سمجھنا نہ ہو گا بلکہ اپنی سمجھ کو قرآن قرار دینا ہو گا۔

(باقی آئندہ)

قرآن مجید کے اردو تراجم

از جناب سید محبوب صاحب رضوی دیوبندی

اسلام جب عرب سے نکل کر دوسرے ممالک و اقوام میں پہنچا جو عربی زبان سے بے بہرہ تھے اور "وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللّٰهِ أَفْوَاجًا" کی پیشنگوئی کے مطابق لوگ جوق درجوق اسلام کے دائرہ میں داخل ہونے لگے تو ان کو ضرورت پیش آئی کہ کتاب اللہ کو ترجمہ کے ذریعہ سے اپنی ملکی زبان میں سمجھیں۔ چنانچہ اس قسم کی کوشش کی ابتدا چوتھی صدی ہجری میں بخارا کے سامانی سلاطین (۲۶۱-۳۸۹ھ) کے عہد سے ہوتی ہے، ساتویں صدی ہجری میں علامہ نجم الدین ابوعمرو محمود زاہدیؒ (وفات ۶۵۸ھ) نے تفسیر زاہدی کے نام سے فارسی میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا اور تفسیر لکھی جس نے کافی شہرت حاصل کی۔ پھر آٹھویں اور نویں صدی ہجری میں سید شریف علی الجرجانیؒ (وفات ۸۱۶ھ) نے قرآن مجید کا فارسی ترجمہ کیا جو آج کل عام طور پر شیخ سعدیؒ (وفات ۶۹۱ھ) کی جانب منسوب ہے[1]۔ اور ملاحسین واعظ کاشفی (وفات ۹۰۶ھ) نے تفسیر حسینی لکھی"۔ (البیان فی علوم القرآن ص ۴۹۰ و ۴۹۱)

---

[1] شیخ سعدی شیرازیؒ کی جانب قرآن مجید کا جو مطبوعہ ترجمہ منسوب ہے وہ دراصل سید شریف علی الجرجانی کا ترجمہ ہے یہ ترجمہ جب پہلی مرتبہ پریس سے شائع ہوا تو تجارتی اغراض و منافع کے پیش نظر شیخ کے نام کی شہرت سے فائدہ اٹھانے کی بعینہ اسی طرح کوشش کی گئی جس طرح مخفی رشتی کے دیوان کو شاہزادی زیب النساء کے نام سے (جس کا تخلص بھی اتفاق سے مخفی ہے) منسوب کرکے اور تجارتی گرم بازاری پیدا کرکے نفع حاصل کیا گیا جو مخفی رشتی کے انتساب کے ساتھ مشکل تھا۔ مولانا عبدالحقؒ صاحب تفسیر حقانی کا چشم دید بیان ہے کہ:۔ جس کو آج کل جہلا سعدی کا ترجمہ کہتے ہیں وہ دراصل سید شریف کا ترجمہ ہے۔ صاحب مطبع نے میرے سامنے رواج دینے کے لئے سعدی کی طرف منسوب کردیا ہے (البیان ص ۴۹۱) (باقی حاشیہ صفحہ ۲۹ پر)

پچھلی چند صدیوں سے قرآن مجید کے تراجم میں بکثرت اضافہ ہوتا جارہا ہے اور سترہویں صدی سے اب تک یورپ وایشیا کی تقریباً ۳۹ زبانوں میں کم وبیش ۱۳۲ ترجمے شائع ہوچکے ہیں اور یہ دیکھکر حیرت ہوتی ہے کہ یہ ترجمے اسلامی ممالک اور ایشیا سے زیادہ یورپ کی زبانوں میں ہوئے ہیں۔ حتیٰ کہ اب یورپ کی کوئی زبان ایسی نہیں ہے جسے علمی زبان کہا جاسکے اور اس میں قرآن مجید کے متعدد ترجمے نہ ہوچکے ہوں۔ انگریزی اور فرانسیسی میں تو بعض بعض ترجمہ کے تیئس تیئس اور پینتیس پینتیس اڈیشن تک شائع ہوچکے ہیں ابھی پچھلے دنوں برہان فروری ۱۹۴۲ء میں الہلال مصر کے حوالہ سے تراجم قرآن کی ایک فہرست شائع ہوئی تھی جس میں تقریباً ۱۲۵ ترجموں کی تفصیلات درج تھیں، اصل فہرست تو بہت طویل ہے اجمالاً چند مشہور زبانوں کے تراجم کی تعداد درج ذیل ہے۔

زبان	تعداد	زبان	تعداد
۱۔ انگریزی	۱۷ ترجمے	۷۔ چینی	۴ ترجمے
۲۔ جرمنی	۱۳ "	۸۔ فارسی	۶ "
۳۔ اٹالین	۸ "	۹۔ بنگالی	۵ "
۴۔ فرنچ	۷ "	۱۰۔ گجراتی	۴ "
۵۔ اسپین	۶ "	۱۱۔ پنجابی	۴ "
۶۔ ہالینڈ	۵ "	۱۲۔ ہندی	۲ "

(برہان بابت ماہ فروری ومارچ ۱۹۴۲ء)

ہندوستان میں قرآن مجید کے ترجمہ کی ابتدا شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ اور ان کے اخلافِ کرام

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸) علاوہ ازیں خود شیخ سعدیؒ کی تصانیف اور ان کے اشعار سے قرآن کے ترجمہ کرنے کا مطلقاً سراغ نہیں ملتا اور پھر نہ صرف یہ بلکہ شیخ کے تذکرہ نگاروں اور سوانح نویسوں نے بھی جن میں سے بعض کو تحقیق کا درجہ حاصل ہے شیخ کے قرآن کا ترجمہ کرنے کی جانب کوئی اشارہ تک نہیں کیا۔ درآنحالیکہ انھوں نے شیخ کی معمولی معمولی تصانیف اور اشعار پر محققانہ بحثیں کی ہیں اور شیخ کے گم شدہ کلام کا ڈھونڈ ڈھونڈ کر کھوج نکالا ہے۔" س، م"

ہوتی ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ (۱۱۱۴-۷۶ا۱ھ) کے فارسی ترجمہ کے بعد ۱۲۰۵ھ میں شاہ عبدالقادر دہلویؒ نے قرآن مجید کا اردو میں ترجمہ کیا، تمام موجودہ ترجموں میں یہ سب سے پہلا ترجمہ ہے جو اردو میں ہوا۔ جیسا کہ خود شاہ عبدالقادرؒ کا بیان ہے، فرماتے ہیں کہ:۔

"اس بندۂ عاجز عبدالقادرؒ کے خیال میں آیا کہ جس طرح ہمارے بابا صاحب بہت بڑے حضرت شاہ ولی اللہؒ عبدالرحیمؒ کے بیٹے سب حدیثیں جاننے والے نے فارسی زبان میں قرآن کے معنی آسان کر کے لکھے ہیں۔ اسی طرح عاجز نے ہندی زبان میں قرآن کے معنی آسان کر کے لکھے، الحمدللہ کہ یہ آرزو ۱۲۰۵ھ میں حاصل ہوئی" [۱]

یہاں یہ عرض کرنا غالباً نامناسب نہ ہوگا کہ بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ شاہ رفیع الدینؒ دہلوی کے تحت اللفظ ترجمہ کو اولیت کا شرف حاصل ہے۔ غالباً یہ خیال شاہ رفیع الدین صاحبؒ کی بزرگیٔ عمر کے پیش نظر قائم ہوگیا ہے جو بظاہر روایتہً اور درایتہً صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ اگر شاہ رفیع الدینؒ کا ترجمہ پہلے ہو چکا ہوتا تو موضح القرآن میں جہاں شاہ عبدالقادرؒ نے شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے فارسی ترجمہ کا ذکر کیا ہے کوئی وجہ نہ تھی کہ بڑے بھائی کے ترجمہ کو نظر انداز کر جاتے۔

اردو کے قدیم تراجم میں ایک ترجمہ دہلی کے مشہور طبیب حکیم شریف خاں (وفات ۱۲۲۲ھ) کا بھی بتلایا جاتا ہے لیکن یہ ترجمہ اب تک شائع نہیں ہو سکا۔ [۲]

مولوی امانت اللہ نے بھی ۱۲۱۹ھ میں فورٹ ولیم کالج میں ڈاکٹر گل کرائسٹ کے حکم سے ایک ترجمہ کیا تھا۔ مگر یہ ترجمہ پورا نہیں ہو سکا اور نہ یہ معلوم ہے کہ قرآن کے کس قدر حصہ کا ہو پایا تھا۔ البتہ سورۂ فیل سے آخر تک ۱۰ سورتوں کا ترجمہ شائع ہو گیا ہے۔ [۳]

پھر اسی زمانہ میں عزیز اللہ ہمہ رنگ دکنی نے پارۂ عمّ کا اردو میں ترجمہ کیا، اس ترجمہ کا تاریخی نام

---

[۱] موضح القرآن ج ۱ ص ۲۔ [۲] مقدمہ شرح حمیات قانون حکیم شریف خاں ص ۱۲ [۳] ارباب نثر اردو ص ۱۴۴ و ۱۴۵۔

چراغ ابدی (۱۲۲۱ھ) ہے۔

بہرحال موجودہ تمام تراجم میں شاہ عبدالقادرؒ کا ترجمہ سب سے زیادہ قدیم ترجمہ ہے اور بعد کے تمام مترجمین نے اپنے اپنے ترجموں میں اس ترجمہ کو بنیاد قرار دیا ہے، شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اس ترجمہ کو ۱۲ سال کے طویل اعتکاف میں پورا کیا ہے۔ ترجمہ باوجودیکہ خاصا تحت اللفظ ہے مگر نقشِ دل ہونے کے باوجود اغلاق سے قطعاً پاک اور مبرا ہے، دوسرے مترجمین کا عام انداز یہ ہے کہ وہ اپنے اپنے تراجم میں قرآن کی مراد کو واضح کرنے کے لئے جا بجا قوسین میں اپنی جانب سے الفاظ بڑھاتے ہیں تاکہ سمجھنے میں سہولت پیدا ہوسکے اور یہ بات تو بالعموم ہر ترجمہ میں پائی جاتی ہے کہ اس کو بامحاورہ کرنے کے لئے آیت کے آخری الفاظ کا ترجمہ شروع میں اور پہلے حصہ کا آخر میں کرتے ہیں۔ لیکن ہر لفظ کا ترجمہ اس کے نیچے ہونے اور پھر عبارت کے بامحاورہ اور عام فہم رہنے کا کمال صرف اسی ترجمہ میں ملتا ہے غرضیکہ یہ ترجمہ مستند ہونے کے علاوہ بامحاورہ اور سلیس بھی ہے اور سہل وآسان بھی۔ ترجمہ کا نمونہ یہ ہے۔

"سب تعریف اللہ کو ہے جو صاحب سارے جہان کا، بہت مہربان نہایت رحم والا، مالک انصاف کے دن کا، تجھی کو بندگی کریں اور تجھی سے مدد چاہیں، چلا ہم کو راہ سیدھی، راہ ان کی جن پر تو نے فضل کیا، نہ ان کی جن پر غصہ ہوا اور نہ بہکنے والے۔"

یہ ترجمہ متفقہ طور پر مستند سمجھا جاتا ہے اور اپنی گوناگوں خصوصیات کی بنا پر آج تک بے مثال ہے مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کا قول ہے کہ "شاہ عبدالقادر کے ترجمہ اور حواشی کی خوبی کا اصلی اندازہ وہی لگا سکتا ہے جس نے خود قرآن پاک کے سمجھنے کی تھوڑی کوشش کی ہے۔

یہ ترجمہ پہلی مرتبہ ۱۲۵۳ھ میں کلکتہ سے دو جلدوں میں شائع ہوا ہے، پہلی جلد سورۂ کہف تک ہے اور دوسری سورۂ مریم سے آخر تک اور موضح القرآن کے ساتھ پہلی مرتبہ ۱۲۸۰ھ میں مطبع احمدی دہلی میں چھپا ہے اس کے بعد سے اب تک متن قرآن اور موضح القرآن کے ساتھ اس کے متعدد اڈیشن مختلف سنین میں مختلف

مطابع سے شائع ہو چکے ہیں۔ ۱۳۳۸ھ میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ نے اس ترجمہ کی تجدید وتہذیب کی ہے، یہ تفصیل آگے آئے گی۔

۲۔ ترجمہ شاہ رفیع الدین دہلویؒ | اردو میں یہ دوسرا ترجمہ ہے۔ شاہ عبدالقادرؒ کا ترجمہ بامحاورہ سمجھا جاتا ہے اور یہ تحت اللفظ، شاہ رفیع الدین کا کمال یہ ہے کہ غایت تحت اللفظ ترجمہ کرنے کے التزام کے باوجود ایک خاص حد تک سہولت اور مطلب خیزی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ یہ ترجمہ شاہ رفیع الدینؒ کے شاگرد سید نجف علی کا جمع کیا ہوا ہے۔ تفسیر رفیعی کے دیباچہ میں ہے:۔

"کہتا ہے خاکسار میر عبدالرزاق بن سید نجف علی المعروف بفوجدار خاں کے والد بزرگوار نے بخدمت جناب عالم باعمل وفاضل بے بدل واقف علوم معقول ومنقول خلاصہ علمائے متاخرین مولوی رفیع الدینؒ کے عرض کیا تھا کہ میں چاہتا ہوں کہ ترجمہ کلام اللہ تحت لفظی آپ سے پڑھ کر زبان اردو میں لکھوں پھر آپ اس کو ملاحظہ فرما کر اصلاح دے کر درست فرما دیا کریں چنانچہ آپ نے قبول فرمایا اور تمام کلام اللہ اسی طرح سے مرتب ہوا اور رواج پایا" (تفسیر رفیعی ص۲ ۱۲۷۲ھ)

شاہ رفیع الدینؒ کے ترجمہ کا طرز یہ ہے:۔

"سب تعریف واسطے اللہ کے پروردگار عالموں کا بخشش کرنیوالا مہربان، خداوند دن جزا کا، تجھ ہی کو عبادت کرتے ہیں ہم، اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں ہم دکھا ہم کو راہ سیدھی، راہ ان لوگوں کی کہ نعمت کی ہے تونے اوپر ان کے سوا ان کے جو غصہ کیا گیا ہے اوپر ان کے اور نہ گمراہوں کی"

شاہ رفیع الدینؒ کا یہ ترجمہ پہلی مرتبہ ۱۲۵۶ھ میں شاہ عبدالقادرؒ کے فوائد موضح القرآن کے ساتھ کلکتہ کے ایک قدیم مطبع اسلامی پریس نامی میں چھپا ہے۔ اس کے بعد سے اب تک برابر اس کی اشاعت جاری ہے اور مختلف مطابع سے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ [۱]

---

[۱] تراجم کی یہ ترتیب سن طبع کے لحاظ سے مرتب کی گئی ہے، اس ترتیب سے قرآن مجید کے تراجم کی ارتقائی تاریخ کے ساتھ ساتھ اردو زبان وانشاء کے تدریجی ارتقاء پر بھی فی الجملہ روشنی پڑ جاتی ہے! (س۔م)

ترجمۂ قرآن کے طلبار کے لئے یہ ترجمہ بہت مفید ہے، اس سے قرآن کے ایک ایک لفظ کے معنی کا پتہ چل جاتا ہے۔

۳۔ ترجمہ منظوم مولوی عبدالسلام متخلص بسلام | موسوم بہ تفسیر زادِ آخرت، قرآن مجید کا یہ ترجمہ نظم میں کیا گیا ہے اور تفسیر زاد الآخرت کے ساتھ شائع ہوا ہے۔ زبان کے لحاظ سے اس میں خاصی کہنگی پیدا ہوگئی ہے۔ ۱۲۴۴ھ سے ۱۲۵۹ھ اس کی تالیف کا زمانہ ہے۔ زاد الآخرت (۱۳۴۴ھ) تاریخی نام ہے۔ ۱۲۸۵ھ میں مطبع نول کشور لکھنؤ سے چار ضخیم جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ ترجمہ منظوم ہونے کے باوجود شاعرانہ بے اعتدالیوں اور لغزشوں سے پاک اور مبرا ہے کلام کا نمونہ ملاحظہ ہو۔

جملہ خوبی خدا کو ہے شایاں	کہ ہے پروردگارِ عالمیاں
کہ بہت رحم و مہر والا ہے	جس کی رحمت بیاں سے بالا ہے
کہ وہی بادشاہ ہے روزِ جزا	شاہی اس دن کی ہے اسی کو سزا
تجھ کو ہی کرتے ہیں عبادت ہم	اور تجھ سے ہی اعانت ہم
کر ہدایت ہمیں وہ سیدھی راہ	کہ مراد اس سے ہے کتاب اللہ
راہ ان کی ہمیں ہدایت کر	تو نے انعام کرلیا جن پر
اے سوا ان کے جو کہ تجھے مغضوب	تھے جو محروم سب وے اور مسلوب
اور نہ گمراہوں کی وہ ہووے راہ	ایسی راہوں سے ہم کو رکھ لے نگاہ"

۴۔ ترجمہ سرسید احمد خاں | یہ ترجمہ سرسید احمد کی تفسیر القرآن کے ساتھ شائع ہوا ہے۔ سرسید کی تفسیر کی پہلی جلد ۱۲۹۷ھ میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد وقتاً فوقتاً ۱۳۱۳ھ تک اس کی ۶ جلدیں شائع ہوئیں۔ جو سورۂ بنی اسرائیل تک کے ترجمہ و تفسیر پر مشتمل ہے، ساتویں جلد جس میں سورۂ انبیار کا ترجمہ و تفسیر ہے چھپنے نہ پائی تھی کہ مصنف کا انتقال ہوگیا۔ ترجمہ بلحاظ زبان خاصا سلیس و رواں اور عام فہم ہے ترجمہ معنویت کے لحاظ سے

کیسا ہے؟ اس کے بارے میں سرسید کے سوانح نگار خواجہ الطاف حسین حالی نے سرسید کی تفسیری خدمات کو مہتم بالشان ثابت کرنے اور سراہنے کے باوجود اپنی رائے ان الفاظ میں ظاہر کی ہے :۔

"سرسید نے اس تفسیر میں جا بجا ٹھوکریں کھائی ہیں اور بعض بعض مقامات پر ان سے نہایت رکیک لغزشیں ہوئی ہیں"۔ (حیات جاوید حصہ اول ص ۱۸۴ مطبوعہ مفید عام آگرہ)

سرسید کا ترجمہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ پریس میں ۱۳۰۳ھ ۔ ۱۳۱۳ھ میں تفسیر القرآن کے ساتھ چھپا ہے ترجمہ کا نمونہ یہ ہے

"سب بڑائیاں خدا ہی کے لئے ہیں جو تمام عالموں کا پالنے والا ہے بڑا مہربان ہے اور بڑا رحم والا حاکم ہے انصاف کے دن کا، ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے ہم مدد چاہتے ہیں۔ ہم کو سیدھی راہ پر چلا، ان لوگوں کی راہ پر جن پر تو نے بخشش کی ہے، نہ ان کی راہ پر جن پر تیرا غصہ ہوا ہے اور نہ بھٹکنے والوں کی راہ پر"

(۵) ترجمہ مولانا عبدالحق حقانی دہلوی | یہ ترجمہ نصف صدی پرانا ہونے کے باوجود بہ لحاظ زبان و بیان اور مطالب نہایت عام فہم، بامحاورہ، سلیس اور مطلب خیز ہے، علمائے کرام نے متفقہ طور پر اس ترجمہ کو مستند تسلیم کیا ہے، تفسیر فتح المنان معروف بہ تفسیر حقانی کے ساتھ ۸ جلدوں میں شائع ہوا ہے پہلی سات جلدیں ۱۳۰۵ھ سے لے کر ۱۳۱۳ھ تک اور آٹھویں جلد جو پارۂ عم پر مشتمل ہے ۱۳۱۸ھ میں مطبع مجتبائی دہلی میں چھپی ہیں۔ اس ترجمہ کے اب تک متعدد اڈیشن شائع ہو چکے ہیں[1]۔ ترجمہ کا نمونہ درج ذیل ہے :۔

"ہر طرح کی ستائش اللہ ہی کے لئے ہے جو کل جہانوں کا پرورش کرنے والا ہے جو نہایت رحم کرنے والا جزا کے دن کا مالک ہے، ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے (ہر کام میں) مدد مانگتے ہیں، ہم کو سیدھے رستہ پر چلا، ان کے رستہ پر جن پر تو نے فضل کیا، نہ ان کے رستہ پر کہ جن پر تیرا غضب نازل ہوا، نہ گمراہوں کے راستہ پر"

(۶) ترجمہ مولوی فتح محمد تائب لکھنوی | مولوی فتح محمد کا ترجمہ نہ بالکل تحت اللفظ ہے اور نہ بامحاورہ ہی،

[1] بعد اسکے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں (صحیح)

ہلکہ بین بین ایک طرز پیدا ہوگیا ہے۔ لکھنویت کے باوجود زبان میں وہ بات نہیں جس کی لکھنویت سی توقع ہونی چاہیئے۔ یہ ترجمہ بھی بعض دوسرے تراجم کی طرح تفسیر کے ساتھ شائع ہوا ہے۔ جس کا نام خلاصۃ التفاسیر ہے۔ یہ تفسیر ۴ جلدوں پر مشتمل ہی اور ۱۳۰۹ھ سے ۱۳۱۱ھ تک لکھنؤ کے مطبع انوار محمدی میں چھپی ہے۔ ترجمہ کا نمونہ یہ ہے:۔

"سب تعریف واسطے اللہ کے پالنے والا تمام جہان کا، بڑا مہربان نہایت رحم والا، مالک دن قیامت کا، تیری ہی بندگی کرتے ہیں ہم اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں ہم، چلا ہم کو راہ سیدھی، راہ ان کی نعمت کی تو نے جن پر نہ غضب کیا گیا جن پہ اور نہ (راہ) گمراہوں کی۔"

(۷) ترجمہ ڈپٹی نذیر احمد دہلوی | زبان کی سلاست، شستگی اور شگفتگی کے لحاظ سے اس ترجمہ کو بڑی شہرت حاصل ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد دہلوی مرحوم کا شمار اردو ادب کی تاریخ میں ان لوگوں میں ہوتا ہے جو اردو ادب کی تعمیر میں برابر کے شریک ہیں۔ لیکن ڈپٹی صاحب کی زبان و انشار میں علمی حیثیت سے ایک خاص نقص ہے جس نے ان کی بعض علمی تصانیف کو علمی معیار پر سبک کر دیا ہے، وہ انشار میں زور بیان پیدا کرنے کے لئے جا بجا بکثرت محاورے استعمال کرتے ہیں جو اکثر فرقِ مراتب اور حدِ احترام سے متجاوز ہو جاتے ہیں تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ ڈپٹی صاحب کی علمی تصانیف اس پر شاہد ہیں۔ اس نقص سے قطع نظر جیسا کہ ابتدائً عرض کیا گیا ہے ترجمہ بلحاظ زبان و انشا نہایت سلیس، رواں، شستہ اور ادیبانہ ہے، البتہ متن کے بعض مقامات کے ترجمہ اور حواشی کے بعض مسائل پر علمائے کرام کو فی الجملہ اعتراض ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت مولانا تھانوی نے اصلاح ترجمہ دہلویہ کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جو ۴۴ صفحات پر مشتمل ہی اس میں ترجمہ اور حواشی کے اغلاط بیان کئے گئے ہیں۔ یہ رسالہ ساڈھورہ (انبالہ) کے مطبع بلالی میں چھپا ہی

ڈپٹی صاحب کا یہ ترجمہ مع ان کے حواشی کے پہلی مرتبہ غالباً ۱۳۱۷ھ میں اور دوسری مرتبہ ۱۳۱۹ھ میں مطبع انصاری دہلی میں کتابت و طباعت کے جملہ محاسن کے ساتھ شائع ہوا ہے اور اب تک اس کے تقریباً ۱۰-۱۲- ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ ترجمہ کا نمونہ یہ ہے۔

"ہر طرح کی تعریف خدا ہی کو (سزاوار) ہے (جو) تمام جہان کا پروردگار (ہے) نہایت رحم والا، مہربان، روزِ جزا کا حاکم (اے خدا) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں، ہم کو (دین کا) سیدھا رستہ دکھا، ان لوگوں کا رستہ جن پر تونے (اپنا) فضل کیا نہ ان کا جن پر (تیرا) غضب نازل ہوا اور نہ گمراہوں کا۔"

(۸) ترجمہ مولانا عاشق الٰہی میرٹھی | اس ترجمہ کی تالیف ۱۳۱۸ھ میں اور طباعت ۱۳۲۰ھ میں ہوئی ہے۔ اس ترجمہ کی معنوی عمدگی کے بارے میں حضرت شیخ الہندؒ کا یہ قول غالباً کافی ہوگا:۔

"بندہ کے احباب میں اول مولوی عاشق الٰہی سلمہ ساکن میرٹھ نے ترجمہ کیا۔ اس کے بعد مولانا اشرف علی صاحب سلمہ اللہ نے ترجمہ کیا۔ احقر نے دونوں ترجموں کو تفصیل سے دیکھا ہے جو جملہ خرابیوں سے پاک وصاف اور عمدہ ترجمے ہیں۔" (مقدمہ ترجمہ قرآن شیخ الہندؒ)

زبان وانشاء کے اعتبار سے مولانا عاشق الٰہی صاحب کا ترجمہ اچھا خاصا رواں اور سلیس ہے بیان اور مطالب کے لحاظ سے بھی عام فہم اور مطلب خیز ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن مع حواشی ۱۳۲۰ھ میں خیر المطابع لکھنؤ میں چھپا ہے، اس کے بعد غالباً تین ایڈیشن اور نکل چکے ہیں۔ ترجمہ کا نمونہ درج ذیل ہے:۔

"ہر تعریف اللہ ہی کو (زیبا ہے) جو تمام جہان کا پروردگار، نہایت مہربان رحم والا، مالک ہے روزِ جزا (یعنی قیامت) کا، خداوندا تیری ہی ہم عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں دکھا ہم کو سیدھا راستہ ان لوگوں کا رستہ جن پر تونے فضل فرمایا ہے! نہ ان کا جن پر غصہ ہوا ہے اور نہ بہکنے والوں کا۔"

(۹) ترجمہ مولانا وحید الزماں | مولانا وحید الزماں کو صحاح ستہ کے تراجم کے سلسلہ میں علمی حلقوں میں بڑی شہرت حاصل ہے۔ مولانا نے صحاح کے تراجم کے بعد قرآن مجید کا ترجمہ کیا ہے۔ یہ ترجمہ مع ان کے حواشی کے جو تفسیرِ وحیدی کے نام سے موسوم ہے۔ ۱۳۲۳ھ میں مطبع القرآن والسنہ امرتسر سے شائع ہوا ہے، ترجمہ بلحاظ زبان

بامحاورہ، مطلب خیز اور فی الجملہ سلیس ہے۔ ترجمہ کا نمونہ یہ ہے :-

"اصل تعریف اللہ ہی کو سزاوار ہے جو سارے جہان کا پالنے والا ہے، بڑا مہربان رحم والا، انصاف کے دن کا مالک، ہم تیری بندگی کرتے ہیں (یعنی تیری ہی پوجا کرتے ہیں) اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں، ہم کو سیدھے رستہ پر چلا، ان کا رستہ جن پر تونے کرم کیا، نہ ان کا جن پر غصہ ہوا اور نہ ان کا جو بہک گئے۔"

(۱۰) ترجمہ مرزا حیرت دہلوی | مرزا حیرت اپنی گوناگوں خصوصیات کی بنا پر علمی حلقوں میں ایک خاص شہرت کے مالک ہیں۔ ترجمہ بامحاورہ، رواں اور سلیس و شستہ ہے۔ مترجم نے خود اپنے حواشی کے ساتھ اپنے مطبع کرزن پریس میں چھاپا ہے۔ نفس ترجمہ کے اعتبار سے اس میں اکثر اغلاط پائے جاتے ہیں۔ جن پر حضرت مولانا تھانوی ؒ نے ایک مختصر سا رسالہ اصلاح ترجمہ حیرت کے نام سے تصنیف فرمایا ہے جو ۱۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں صرف ابتدائی دو پاروں کی وہ غلطیاں مذکور ہیں جو لغات کے ترجمہ اور متن و حواشی سے متعلق ہیں، یہ رسالہ کانپور کے مطبع قیومی میں ۱۳۳۰ھ میں چھپا ہے۔ مرزا حیرت کے ترجمہ کا نمونہ یہ ہے

"سب تعریف اللہ کو (سزاوار) ہے جو سارے جہان کا پروردگار، بہت مہربان نہایت رحم والا انصاف کے دن کا مالک (ہے) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں۔ ہمیں سیدھی راہ دکھا، ان لوگوں کی راہ جن پر تونے فضل کیا ہے نہ ان کی جن پر (تیرا) غضب نازل ہوا اور نہ گمراہوں کی۔"

اس ترجمہ کے متعدد ایڈیشن اب تک چھپ چکے ہیں۔

(۱۱) ترجمہ ڈاکٹر عبدالحکیم | زبان اور انشار کے لحاظ سے نہایت سلیس اور شستہ اور بامحاورہ ترجمہ ہے، خود مترجم کے حواشی کے ساتھ جو تفسیر القرآن بالقرآن کے نام سے موسوم ہیں ۱۳۲۴ھ میں شائع ہوا ہے۔ مقام اشاعت تراوڑی ضلع کرنال کا مطبع عزیزی ہے۔ ترجمہ کا نمونہ یہ ہے۔

"تمام حمد اللہ کے واسطے ہے جو تمام عالموں کا رب ہے، جو رحمٰن اور رحیم، اور روزِ انصاف کا مالک ہے
خاص تیری ہی ہم عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں، ہمیں صراط مستقیم کی ہدایت کر
یعنی ان (برگزیدوں) کے راستہ کی جن پر تو نے انعام کیا ہے جو غیر ہے ان لوگوں کے راستہ
سے جن پر تیرا غضب ہوا اور جو گمراہ ہیں۔"

(۱۲) ترجمہ مولانا ثناء اللہ امرتسری | یہ ترجمہ تفسیر ثنائی کے ذیل میں لکھا گیا ہے۔ نفسِ ترجمہ میں بلحاظ زبان و مطالب مقابلتہً بظاہر کوئی خاص ندرت نہیں پائی جاتی ہے۔ تفسیر ثنائی کے ساتھ سات جلدوں میں خود مصنف کے اہتمام سے غالباً ۱۳۲۵ھ کے لگ بھگ مطبع اہلحدیث امرتسر میں چھپا ہے، نمونہ درج ذیل ہے۔

"سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو سب جہان والوں کا پرورش کرنے والا، بڑا مہربان نہایت
رحم والا، قیامت کے دن کا مالک۔ تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں:
ہمیں سیدھی راہ پر پہنچا، ان لوگوں کی راہ پر جن پر تو نے انعام کئے نہ ان لوگوں کی جن پر غضب
کیا گیا نہ ان کی جو گمراہ ہیں۔"

(۱۳) ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ | حضرت مولانا نے یہ ترجمہ اپنی تفسیر بیان القرآن کے ضمن میں کیا ہے۔ مستند علماء کی متفقہ رائے ہے کہ یہ ترجمہ تحت اللفظ ہونے کے باوجود با محاورہ، مطلب خیز، سلیس اور نہایت عام فہم ہے۔ اور ان اغلاط اور خللِ لفظی سے پاک ہے جو اردو کے اکثر تراجم میں پائے جاتے ہیں۔ حضرت شیخ الہندؒ کی رائے مولانا تھانویؒ کے ترجمہ کے بارے میں مولانا عاشق الٰہی صاحب کے ترجمہ کے سلسلہ میں پیش کی جا چکی ہے۔ مولانا تھانویؒ نے یہ ترجمہ ۱۳۲۲ھ میں تصنیف فرمایا تھا، ۱۳۲۶ھ میں مطبع مجتبائی دہلی سے ۱۲ جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ قبولِ عام کا یہ حال ہے کہ مختلف مطابع میں متن اور تفسیر کے ساتھ متعدد اڈیشن (جن کا شمار از بس دشوار ہے) چھپ چکے ہیں۔ کثرتِ اشاعت کے اعتبار سے شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمہ کے بعد اس کا دوسرا نمبر ہے۔ ترجمہ کا انداز یہ ہے:۔

"سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مربی ہیں ہر ہر عالم کے، جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں، جو مالک ہیں روز جزا کے، ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور آپ ہی سے درخواست اعانت کی کرتے ہیں۔ بتلا دیجئے ہم کو رستہ سیدھا، رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے، نہ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ کا غضب کیا گیا اور نہ ان لوگوں کا جو رستہ سے گم ہو گئے۔"

(۱۴) ترجمہ محمد علی صاحب لاہوری | مترجم جماعت احمدیہ کے امیر ہیں، انھوں نے یہ ترجمہ اپنی تفسیر بیان القرآن کے ضمن میں اپنی جماعت احمدیہ کے لئے اپنے معتقدات کو پیش نظر رکھکر کیا ہے۔ ترجمہ بلحاظ زبان و انشار شستہ اور سلیس اور عام فہم عبارت میں ہے مگر چونکہ خاص معتقدات کو محور قرار دے کر بیان القرآن کی تصنیف عمل میں آئی ہے۔ اس لئے عام مسلمانوں کے لئے اس کے مطالعہ میں مضرت کا سخت اندیشہ ہے یہ ترجمہ بیان القرآن کے ساتھ مطبع کریمی لاہور سے شائع ہوا ہے۔ تین جلدوں پر مشتمل ہے جو علی الترتیب ۱۳۴۰ھ سے ۱۳۴۲ھ تک چھپی ہیں۔ ترجمہ کا نمونہ درج ذیل ہے۔

"سب تعریف اللہ کے لئے ہے (تمام) جہانوں کا رب، بے انتہا رحم والا، بار بار رحم کرنے والا جزا کے وقت کا مالک، ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں، تو ہم کو سیدھے رستے پر چلا، ان لوگوں کا رستہ جن پر تو نے انعام کیا نہ ان کا جن پر غضب ہوا اور نہ گمراہوں کا۔"

(۱۵) ترجمہ شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ | حضرت شیخ الہندؒ کے ترجمہ کی ابتدا اگرچہ ۱۳۲۷ھ میں ہو چکی تھی مگر اتمام ۱۳۳۸ھ میں (بزمانہ اسارت فرنگ بحر روم کے جزیرہ مالٹا میں) ہوا۔ حضرتؒ کے انتقال (۱۳۳۹ھ) کے بعد مدینہ پریس بجنور سے ۱۳۴۲ھ میں شائع ہوا۔ ترجمہ پر حواشی سورۂ نساء تک خود حضرت مترجم نے لکھے تھے، بقیہ ساڑھے چھبیس پاروں کے حواشی کی تکمیل حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی نے فرمائی جو اپنی ظاہری اور معنوی خوبیوں اور محاسن کے اعتبار سے اب تک کے تمام شائع شدہ حواشی میں شاہکار کا درجہ رکھتے ہیں۔ حضرت شیخ الہندؒ کا ترجمہ دراصل شاہ عبدالقادر دہلویؒ کے ترجمہ

کی بلحاظ زبان و بیان اور مطالب تجدید و تفصیل ہے، چنانچہ خود حضرت مقدمۂ قرآن میں فرماتے ہیں کہ:۔

"میں نے ترمیم صرف دو امر میں کی ہے اول لفظ متروک کو بدل دیا اور کہیں کہیں حسب ضرورت اجمال کو کھول دیا ہے"

یہ بات بظاہر تو آسان اور سہل سی معلوم ہوتی ہے مگر اس راہ کی دشوار گزاری اور مشکلات کا اندازہ کچھ وہی شخص کرسکتا ہے جس نے ان ترجموں کو سامنے رکھکر تھوڑا سا بھی تدبر کیا ہو! ترجمہ بلحاظ زبان و بیان اور مطالب بامحاورہ اور مطلب خیز بھی ہے اور عام فہم اور سلیس بھی، درانحالیکہ ایک حد تک تحت اللفظ بھی ہے اور ان تمام محاسن کا حامل ہے جو شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمہ میں پائے جاتے ہیں۔ مدینہ پریس بجنور سے اس ترجمہ کے تین اڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ اب تک کے تمام مطبوعہ مترجم و محشی قرآن مجید میں یہ پہلا ترجمہ ہے جو متن کے ساتھ (پہلے اڈیشن کے علاوہ) تمام و کمال بلاکوں کے ذریعہ سے چھپا ہے۔ سورۂ فاتحہ کا ترجمہ درج ذیل ہے۔

"سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والا سارے جہان کا، بیحد مہربان نہایت رحم والا، مالک روز جزا کا، تیری ہی ہم بندگی کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں، بتلا ہم کو راہ سیدھی، راہ ان لوگوں کی جن پر تو نے فضل فرمایا، جن پر نہ تیرا غصہ ہوا اور نہ وہ گمراہ ہوئے"

(۱۶) ترجمہ خواجہ حسن نظامی دہلوی خواجہ صاحب کے ترجمہ کا طرز دوسرے تمام تراجم سے مختلف ہے وہ پہلے شاہ رفیع الدین دہلویؒ کا تحت اللفظ ترجمہ متنِ قرآن کے نیچے نقل کرتے ہیں۔ اس کے نیچے ان کا اپنا ترجمہ ہوتا ہے، ترجمہ میں قرآن کے مفہوم کو واضح اور عام فہم کرنے کے لئے جابجا قوسین میں لمبی لمبی تشریحی عبارتیں اپنی مخصوص انشا میں لکھتے جاتے ہیں، جن کی مدد سے معمولی لکھا پڑھا آدمی بھی بآسانی استفادہ کرسکتا ہے گویا کہ جس مفہوم کو دوسرے مترجم حواشی میں بیان کرتے ہیں، خواجہ صاحب اس کو متنِ ترجمہ میں شامل کردیتے ہیں اور متن و تفسیر میں امتیاز کے لئے بریکٹ بنا دیتے ہیں۔ غالباً اسی تفہیم عوام کے پیش نظر خواجہ صاحب نے اس کو بجائے ترجمہ کے عام فہم تفسیر کے نام سے موسوم کیا ہے۔

خواجہ صاحب کے ترجمہ کا ہر ایک پارہ علیحدہ علیحدہ ۳۰ حصوں میں ملا واحدی صاحب نے اپنے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ اس کا پہلا حصہ ۱۳۴۳ھ میں نکلا ہے۔ ترجمہ کا نمونہ یہ ہے۔

"ہر طرح کی تعریف (خاص الخاص ثنا اور اعلیٰ سے اعلیٰ بڑائی جو ازل سے اب تک ہوئی اور اب سے ابد تک ہونی ممکن ہے) اللہ ہی کو (سزاوار) ہے، جو تمام جہانوں (یعنی ساری اور سب طرح کی خلقت) کا پروردگار (پالنے والا) ہے (اور جو) بہت بخشش کرنیوالا (اور) ازحد مہربان ہے، (اور جس کی مہربانیاں ہر مخلوق پر ہر طرح سے ظاہر اور باطن رہی ہیں) (اور جو) روز جزا کا مالک (یعنی قیامت کے دن کا بادشاہ) ہے (اے خدا جب تو ہی ہمارا خالق، تو ہی ہمارا پالنے والا اور تو ہی ہمارا مالک و آقا ہے تو تیرے سوا سب سے آنکھیں بند کرکے اور سب سے منہ موڑ کر اور سب سے دل ہٹا کر) ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھ ہی سے ہم مدد کے طلبگار ہیں (ہر بات اور ہر کام میں) ہمیں سیدھا رستہ دکھا (ایسا رستہ جو تجھے پسند ہو اور جس پر چلنے سے ہماری دین و دنیا کی بھلائی ہو) ان لوگوں کا رستہ جن پر تو نے فضل (وکرم) کیا (اور تیرے انعام سے وہ نعمت والے ہوئے) ان کا نہیں جن پر غصہ کیا گیا (یعنی جو بے راہ ہیں) اور نہ ان کا جو گمراہ ہیں (اور یہ دونوں گروہ اپنی نافرمانی کے سبب تیرے عتاب میں رہتے ہیں)۔"

(۱۷) ترجمہ مولانا ابوالکلام آزاد | مولانا آزاد کا ترجمۂ قرآن، ترجمان القرآن کے نام سے موسوم ہے، یہ ترجمہ دو جلدوں میں سورۂ فاتحہ سے سورۂ مومنون تک چھپا ہے۔ پہلی جلد سورۂ انعام تک اور دوسری جلد سورہ اعراف سے سورۂ مومنون تک ہے۔ یہ ترجمہ زبان و بیان اور مطالب کے لحاظ سے کیسا ہے؟ یہ محتاج بیان نہیں، مولانا آزاد کے غایت پاکیزہ شستہ اور دلنشین انداز نگارش سے کون ہے جو واقف نہیں! البتہ طرز ترجمہ کے بارے میں یہ عرض کر دینا مناسب ہوگا کہ مولانا آزاد قرآن کے الفاظ کے بجائے اس کے مفہوم کا ترجمہ کرتے ہیں جس میں ایک خاص نقطۂ نظر سے قرآن مجید کی مراد کو واضح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے وہ مختصر حواشی کا کام متن کے ترجمہ میں تشریحات کا اضافہ کرکے لینا چاہتے ہیں، جس کے لئے جا بجا قوسین میں تشریحی اور توضیحی عبارتیں بڑھادی گئی ہیں خود ان کا بیان ہے کہ

"مجرد ترجمہ کی وضاحت میں زیادہ مطول تفاسیر سے مقدار میں کم، چنانچہ اس غرض سے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے کہ پہلے

ترجمہ میں زیادہ سے زیادہ وضاحت کی کوشش کی جائے پھر جا بجا نوٹ بڑھائے جائیں۔"

طرز ترجمہ یہ ہے:۔

"ہر طرح کی ستائش (یعنی حسن و جمال کے اعتراف اور کبریائی و کمال کے اعتقاد کے ساتھ جو کچھ بھی اور جب کچھ بھی کہا جائے) صرف اللہ ہی کے لئے ہے، اللہ ہی کے لئے! جو تمام کائنات خلقت کا پروردگار ہے (جس کی پروردگاری کائنات خلقت کے ہر وجود کو زندگی اور بقا کا سرو سامان بخشتی اور پرورش کی ساری ضرورتیں مہیا کرتی رہتی ہے) جو رحمت والا ہے اور جس کی رحمت تمام کائنات ہستی کو اپنی بخششوں سے مالا مال کر رہی ہے اور جو جزا اور سزا کے دن کا مالک ہے، (اور جس کی عدالت نے ہر کام کے لئے بدلہ اور ہر بات کے لئے نتیجہ ٹھیرا دیا ہے) خدایا! ہم صرف تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور صرف تو ہی ہے جس سے (زندگی اور آخرت کی ساری احتیاجوں میں) مدد مانگتے ہیں (تیرے سوا کوئی معبود نہیں جس کی بندگی کی جائے، اور طاقت و بخشش کا کوئی سہارا نہیں جس سے مدد مانگی جائے!) خدایا! ہم پر (فلاح و سعادت کی) سیدھی راہ کھول دے! وہ راہ جو ان لوگوں کی راہ ہے جن پر تیرا انعام ہوا، ان کی نہیں جو تیرے حضور میں مغضوب ہوئے اور نہ ان کی جو راہ سے بھٹک گئے اور منزل کا سراغ ان پر گم ہو گیا!"

ترجمان القرآن کی پہلی اور دوسری جلد لاہور کے تاجر کتب شیخ مبارک علی کے اہتمام میں شائع ہوئی ہے[۱]۔ ترجمہ پورا ہونے میں ابھی بارہ پارے باقی ہیں۔ راقم السطور کو موثق ذرائع سے معلوم ہوا ہے کہ بقیہ پاروں کا ترجمہ مع حواشی مکمل ہو چکا ہے البتہ ابھی تک پریس کو نہیں دیا گیا۔ ترجمان القرآن کی پہلی جلد ۱۹۳۱ء میں جید برقی پریس دہلی میں اور دوسری ۱۹۳۶ء میں مدینہ پریس بجنور میں چھپی ہے۔

(۱۸) ترجمہ مولوی فتح محمد جالندھری | فاضل مترجم، ہماری زبان کے مصنفین میں اردو صرف و نحو کی مشہور کتاب مصباح القواعد کے مصنف کی حیثیت سے خاصے روشناس ہیں۔ ان کا یہ ترجمہ تراجم قرآن کے سلسلہ میں اوسط درجہ کا کہا جا سکتا ہے۔ زبان نہ بہت زیادہ پاکیزہ و شستہ ہے اور نہ بہت زیادہ مغلق و گنجلک

---

[۱] دونوں جلدیں خود مولانا نے اپنے اہتمام سے شائع کی ہیں، دوسری جلد کا اسٹاک البتہ شیخ مبارک علی نے خرید لیا تھا (مرتب)

البتہ عام فہم اور سلیس ہونے میں کلام نہیں ہے۔ اور نیز اپنی معنویت کے لحاظ سے علمائے کرام کے نزدیک قابلِ اعتماد سمجھا جاتا ہے! راقم السطور کے سامنے اس ترجمہ کا جو اڈیشن ہے اس کو لاہور کی تاج کمپنی نے اپنی متعارف خصوصیات و محاسنِ طباعت کے ساتھ زیر متن نہایت عمدہ طور پر شائع کیا ہے[۱] ترجمہ کا نمونہ درج ذیل ہے۔

"سب طرح کی تعریف خدا ہی کو (سزاوار) ہے جو تمام مخلوقات کا پروردگار ہے، بڑا مہربان، نہایت رحم والا انصاف کے دن کا حاکم (اے پروردگار) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں، ہم کو سیدھے رستے چلا، ان لوگوں کے رستے جن پر تو اپنا فضل و کرم رہا، نہ ان کے جن پر غصے ہوتا رہا، اور نہ گمراہوں کے۔"

متذکرہ صدر ترجموں کے علاوہ اردو میں چند ترجمے اور بھی ہیں، مثلاً حسین قلی خاں لکھنوی ...... مقبول حسین لکھنوی، ابو محمد مصلح اور مولوی عبد الرحیم وغیرہم کے تراجم، لیکن یہ ترجمے غیر معروف ہونے کے علاوہ فی الجملہ اجنبی بھی ہیں اور اپنی سطحیت کی بنا پر ناقابلِ تذکرہ بھی! ان کے علاوہ بعض ترجمے اور بھی ہیں جو عربی و فارسی کی تفاسیر کے ترجموں کے ساتھ اردو میں منتقل ہو گئے ہیں جیسے تفسیر ابنِ کثیر، تفسیر جلالین، اور تفسیر حسینی کے اردو تراجم اور تفسیرِ کبیر کے کسی قدر حصہ کا ترجمہ یا اسی طرح کے بعض اور مختلف سورتوں اور پاروں کے غیر مکمل تراجم، علاوہ ازیں مولانا احمد سعید صاحب دہلوی بھی قرآن مجید کا ترجمہ کر رہے ہیں جو ابھی زیر تالیف ہے، امید ہے کہ یہ ترجمہ زبان و بیان اور مطالب کے لحاظ سے قرآن مجید کے اردو تراجم میں ایک اچھا اضافہ ثابت ہوگا۔

نوٹ:۔ یہ پورا مضمون راقم السطور کی غیر مطبوع فہرست اردو تراجم سے منقول ہے۔

---

[۱] اس ترجمہ میں سابقہ ترتیب باقی نہیں رہ سکی۔ جو نسخہ راقم السطور کے سامنے ہے اس کو تاج کمپنی نے چھاپا ہے، مقدمہ اور تقریظات وغیرہ کسی چیز سے قطعاً یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہی پہلا اڈیشن ہے یا اس سے پہلے بھی کہیں اور چھپ چکا ہے مگر مجھے جہاں تک یاد پڑتا ہے میں نے اس کے علاوہ بھی اس کا ایک اور اڈیشن دیکھا ہے جو غالباً لاہور کے تاجر کتب عطر چند کپور کے یہاں کا چھپا ہوا تھا۔ مگر طباعت کا زمانہ یاد نہیں ہے۔

تکملۂ مضمون قرآن کے اردو تراجم

غلطی سے مندرجہ ذیل حصہ لکھنے سے رہ گیا تھا اب اسے ذیل میں بطور تکملہ شامل کیا جارہا ہے۔

(۱۹) ترجمہ مولوی احمد رضا خاں بریلوی | موصوف کو ہندوستان کے مسلمانوں کی ایک بڑی دینی جماعت کی قیادت حاصل رہی ہے۔ ان کے ترجمہ کا انداز تقریباً تحت اللفظ ہے اور بلحاظ زبان و بیان اور مطالب فی الجملہ سہل اور عام فہم نہیں کہا جاسکتا۔ ترجمہ کا نمونہ یہ ہے:۔

"سب خوبیاں اللہ کو جو مالک سارے جہان والوں کا، بہت مہربان، رحمت والا، روزِ جزا کا مالک، ہم تجھی کو پوجیں اور تجھی سے مدد چاہیں، ہم کو سیدھا راستہ چلا، راستہ ان کا جن پر تونے احسان کیا نہ ان کا جن پر غضب ہوا اور نہ بہکے ہوؤں کا۔"

اس ترجمہ کے دو ایڈیشن شائع ہوئے ہیں۔ پہلا مطبع نعیمی اور دوسرا مطبع اہلِ سنت میں چھپا، یہ دونوں مطبع مرادآباد کے ہیں۔

سرِورق پر ترجمہ کا تاریخی نام "کنز الایمان فی ترجمۃ القرآن" لکھا ہوا ہے۔ نام کے دوسرے جزر کے نیچے ۱۳۳۰ھ مرقوم ہے۔ یہ نام مادۂ تاریخ کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے۔ اس میں اشکال یہ ہے جس کی کوئی بعید ترین صحیح تاویل سمجھ میں نہیں آتی۔ "کنز الایمان فی ترجمۃ القرآن" کو اگر پورا تاریخی نام سمجھا جائے جیسا کہ سرورق پر تحریر ہے تو اس کے اعداد کا مجموعہ (۱۷۲۵) آتا ہے اور اگر صرف "ترجمۃ القرآن" کو تاریخی نام سمجھا جائے جیسا کہ اس کے نیچے ۱۳۳۰ھ کے مرقوم ہونے سے گمان کیا جاسکتا ہے تو اس کے اعداد کا مجموعہ (۱۴۲۵) نکلتا ہے جو اصل ۱۳۳۰ھ سے (۹۵) زیادہ ہے۔ اب صرف ایک صورت ہے جس کے لحاظ سے اعداد کا مجموعہ ۱۳۳۰ھ آسکتا ہے۔ وہ یہ کہ "کنز الایمان فی ترجمۃ القرآن" (۱۷۲۵) کو پورا تاریخی نام تصور کیا جائے اور "ترجمۃ القرآن" کی درمیانی "ت" (۴۰۰) کو "ہائے ہوز"

(۵) سے بدل کر (۱۷۲۵) میں سے (۳۹۵) کم کر دیئے جائیں اور یہ عبارت اس طرح پڑھی جائے "کنزالایمان فی ترجمۃ القرآن" اس صورت میں اس میں تو شک نہیں کہ الفاظ کے مقررہ اعداد سے حاصل جمع ۱۳۳۰ھ نکل آتا ہے مگر نہ صرف یہ کہ عربیت کے اعتبار سے ہی یہ ترکیب قطعاً غلط ہو جاتی ہے بلکہ اساتذہ مادۂ تاریخ اور ماہرین فن "عملیات" کے نزدیک بھی اس نوع کا تصرف قطعاً جائز نہیں ہے!

بہرکیف مادۂ تاریخ کی یہ ایک فاحش علمی غلطی ہے جس سے صرفِ نظر کر لینا ہمارے لئے مناسب نہیں ہے۔

ہندوستان میں تصنیفی مشکلات اور ان کا حل

مولانا سعید احمد صاحب اکبرآبادی ایم اے

یہ مقالہ مجلس مصنفین علیگڈھ کے دوسرے سالانہ جلسہ میں ۲۹ راگست کو پڑھا گیا تھا جس میں مسلم یونیورسٹی کے اساتذہ کرام کے علاوہ بعض بیرونی ارباب علم وادب بھی شریک تھے مقالہ مجلس مذکور کے سہ ماہی رسالہ "مصنف" کی تازہ اشاعت میں چھپ چکا ہے۔ اس میں جو باتیں کہی گئی ہیں وہ عام دلچسپی اور ضرورت کی ہیں اس لئے اس کو برہان میں بھی معزز معاصر "مصنف" کے شکریہ کے ساتھ شائع کیا جارہا ہے۔ "برہان"

اس میں شبہ نہیں کہ ہمارا موجودہ دور تصنیف وتالیف کے اعتبار سے گزشتہ ادوار کی بہ نسبت کہیں زیادہ ترقی یافتہ اور عروج پذیرفتہ ہے۔ پہلے جن حضرات کو تصنیف وتالیف کا ذوق ہوتا تھا۔ اپنے اس ذوق کی تکمیل انفرادی حیثیت میں کرتے تھے۔ اس عظیم الشان کام نے اجتماعی کوششوں کی کوئی منظم صورت اختیار نہیں کی تھی، لیکن خوشی کا مقام ہے کہ آج ایک دو نہیں متعدد تصنیفی اور تالیفی ادارے قائم ہیں جو اپنے اپنے مقصد، نصب العین اور بساط کے مطابق ہمارے ملک میں لٹریچر کا وقیع اضافہ کررہے ہیں، طباعت وکتابت کی بیش از بیش سہولت، تعلیم کی کثرت، حبِ وطن کا جوش، خدمتِ ملک و قوم کا جذبہ، ریاستوں کی امداد وغیرہ یہ سب چیزیں ہیں جن کو عہدِ حاضر میں تصنیف وتالیف کی طرف عام رجحان کا سبب کہا جاسکتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ تصنیفات وتالیفات کی کثرت اور ادارہائے نشر واشاعت کی بہتات کے باوجود اردو زبان میں کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے تصنیف وتالیف کی جو رفتار ہونی چاہیے

وہ وقت اور ضرورت کے تقاضوں کو پورا کرنے سے اب بھی قاصر ہے۔ اور اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ اگرچہ ہم میں بیداری پیدا ہو چکی ہے لیکن ہماری مثال اس شخص کی سی ہے جو گہری نیند سوتے سوتے اچانک کوئی ڈراؤنا خواب دیکھکر جاگ اٹھا ہو۔ اور نیند کے غلبہ میں یہ نہ سمجھ سکتا ہو کہ وہ کہاں ہے اور اسے کیا کرنا چاہیئے۔ بعینہ یہی حال آج ہمارا بھی ہے۔ ہم نے ماضی قریب میں جو ایک مہیب خواب دیکھا ہے اس کا اثر یہ ہے کہ ہم جاگ اٹھے ہیں اور اپنی قومی ضرورتوں کا احساس بھی رکھتے ہیں۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہماری اقتصادی حالت بہتر ہونی چاہیئے۔ تعلیم کی اشاعت زیادہ سے زیادہ ہونی چاہیئے۔ تصنیف وتالیف کے ذریعہ ہمیں اپنی ملکی اور قومی زبان کو فروغ دینا چاہیئے لیکن چونکہ ابھی تک ہمارا دماغی توازن درست نہیں ہوا ہے اور قوائے عملیہ پر بھی ابھی تک غنودگی کا اثر باقی ہے۔ اس بنا پر ہو یہ رہا ہے کہ جو کام جس طرح ہونا چاہیئے تھا اس طرح نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ "حدی" کو تیز تر کر دینے کے باوجود ذوقِ نغمہ میں کوئی زیادتی پیدا نہیں ہوتی۔ یہ داستان بہت طویل ہے اور انتہائی غم انگیز بھی۔ لیکن اس مقالہ کا موضوع صرف تصنیفی کام ہے اس لئے میں اپنی گفتگو کو اسی حد تک محدود رکھوں گا۔ خوش قسمتی سے اس وقت مجھکو جن حضرات سے تخاطب کا شرف حاصل ہو رہا ہے وہ سب وہ ہیں جو اس اہم اور عظیم الشان کام کو ذمہ دارانہ طریقہ پر انجام دینے کا پرانا تجربہ رکھتے ہیں یا کم ازکم اس کے نشیب وفراز سے پورے طور پر آگاہ ہیں اس لئے مجھ کو امید ہے کہ میں جو کچھ عرض کروں گا وہ گوشِ توجہ سے سنا جائے گا اور اس کے بعد ہم اِس مجلس میں ہی یہ فیصلہ کر کے اٹھیں گے کہ ہمیں اپنے اس اہم کام کی مشکلات کو دور کرنے کے لئے عملاً کیا کرنا چاہیئے۔

جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا۔ آج ہم میں سے ہر شخص کی زبان پر اردو زبان کی ترقی اور ملک میں لٹریچر کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کا تذکرہ ہے۔ انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں سے تصنیف وتالیف کا کام ہو رہا ہے۔ یونیورسٹیوں میں تحقیقاتِ علمیہ کے شعبے قائم کئے جا رہے ہیں۔ اچھے اچھے

علمی اور بلند پایہ رسائل کی تعداد بڑھ رہی ہے لیکن اس کے باوجود یہ ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ابھی ہماری منزل بہت دور ہے اور وہاں تک صحیح وسلامت اور جلد پہنچنے کے لئے جس تگ ودو کی ضرورت ہے۔ ہمارا کاروانِ عمل اس سے تہی مایہ نظر آتا ہے۔ عالمِ اسباب کی کوئی چیز بھی بغیر سبب کے نہیں ہوتی۔ تصنیف و تالیف کے میدان میں ہماری واماندگی کے بھی اسباب ہیں اور اس وقت اس مقالہ کا موضوع انھیں اسباب پر تبادلۂ خیالات کرنا ہے۔

تصنیف وتالیف کے سلسلے میں جن مشکلات کا نام لیا جا سکتا ہے وہ کئی قسم کی ہیں بعض مشکلات تو وہ ہیں جن کا تعلق خود مصنف یا مولف کی ذات سے یا اس کے اپنے اندرونی ماحول سے ہے اور بعض مشکلات ایسی ہیں جو خارج سے اور بیرونی اسباب وعوامل سے تعلق رکھتی ہیں مناسب ہوگا کہ ان دونوں قسم کی مشکلات کا الگ الگ جائزہ لیا جائے۔

(۱) پہلی قسم کی مشکلات میں خود مصنف کی پست ہمتی اور ضعفِ عمل کو سرِ فہرست ہونا چاہئے میری اس سے مراد یہ ہے کہ آج جہاں ہمارے رجحانات اور امیال وعواطف میں سینکڑوں قسم کے تغیرات واقع ہوگئے ہیں ان میں سے ایک تبدیلی یہ بھی ہے کہ ہمارے خالص علمی کام خالص علمی مقاصد کے ماتحت نہیں ہوتے۔ پہلے زمانہ میں مصنفین کو تصنیف وتالیف کے کام میں صدہا قسم کی دشواریاں پیش آتی تھیں۔ لیکن اس کے باوجود چونکہ ان کا ذوقِ علمی پختہ اور مضبوط تھا اس لئے وہ تحسین و ستائش اور صلہ کی امید سے بے نیاز ہو کر محض اپنے ذوق کی تکمیل کے لئے دور دراز ملکوں کی خاک چھانتے تھے اور جگہ جگہ سے ریزے چن کر خرمن اکٹھے کرتے تھے۔

چنانچہ آج ہم عربی زبان میں ابن جوزی، ابنِ حزم، ظاہری، یاقوت حموی، حافظ ابنِ تیمیہ حافظ ابنِ قیم، ابوریحان البیرونی، حافظ جلال الدین سیوطی اور دوسرے سینکڑوں ہزاروں علمائے اسلام کے تصنیفی کارناموں کی فہرست دیکھتے ہیں تو غرقِ حیرت ہو جاتے ہیں تحقیق وتلاش اور علمی تفحص و جستجو کے

ساتھ ساتھ بڑی بڑی ضخیم مجلدات لکھ جانا دراصل ہمارے بزرگوں کا ایک ایسا کارنامہ ہے جس پر ہمیں فخر ہوسکتا ہے۔ علی الخصوص اس وقت جبکہ ہم اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھیں کہ یہ مصنفین صرف مصنف نہ تھے۔ بلکہ کسی کے سپرد عہدۂ قضا تھا۔ کوئی وزارتِ عظمیٰ کے عہدۂ جلیلہ پر فائز تھا۔ اور ایسے تو کثرت سے تھے جو وعظ و تدریس اور ارشاد و تلقین کے فرائض کے ساتھ تصنیف و تالیف کا کام بھی انجام دیتے تھے۔ لیکن آج حالت بالکل دگرگوں ہے۔ ہمارے خالص علمی کاموں نے بھی ایک اچھی خاصی تجارت کی شکل اختیار کررکھی ہے۔ ذرا غور فرمائیے۔ آج ہندوستان میں کتنے حضرات ہیں جنھوں نے یورپ، کی یونیورسٹیوں سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے دو تین سال تک خالص علمی کام کیا اور کسی ایک موضوع پر ریسرچ کرکے مقالہ لکھا۔ لیکن پھر ان میں کتنے ہیں جنھوں نے مطلوبہ ڈگری حاصل کرلینے کے بعد بھی اپنے اس شغل کو جاری رکھا ہو، یا انھوں نے اپنے علمی انہماک و توغل سے یہ ثابت کیا ہو کہ وہ ڈاکٹر ہوجانے کے بعد اب بھی علمی ذوق و شوق رکھتے ہیں اور اپنے خاص مضمون کے سلسلے میں معلومات کا اضافہ کرتے رہتے ہیں۔ معاف کیجیے اگر میں کسی قدر صفائی سے کام لیکر عرض کروں کہ اس کے برعکس ہوتا یہ ہے کہ ان حضرات کو جب کوئی معقول تنخواہ کی ملازمت مل جاتی ہے تو اب ان کو عمدہ اعلیٰ لباس و طعام اور اعلیٰ طریقۂ رہائش کے سوا کسی اور علمی چیز سے سروکار ہی نہیں رہتا۔

حضرت علیؓ کا مشہور مقولہ ہے۔

العلم لا یعطیك بعضہ حتی لا تعطیہ کلك۔　　"علم کو جب تک تم اپنا سب کچھ سپرد نہیں کردوگے وہ تم کو اپنی کوئی ذرا سی چیز بھی نہیں دے گا"

حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کو علم کا حقیقی ذوق پیدا ہوجائے تو پھر دنیا میں کوئی چیز اس کے لئے جاذبِ التفات اور جاذبِ توجہ نہیں بن سکتی۔ یہ جو کچھ میں نے عرض کیا ایک ایسا مبحث ہے جس کو

خوب پھیلا یا جا سکتا ہے لیکن اربابِ علم کے اس منتخب مجمع میں علم کے فضائل و مناقب اور اس کے لطائف و مزایا پر بسوط کلام کرنا نہ صرف یہ کہ غیر ضروری ہے بلکہ میرے خیال میں آفتاب کو چراغ دکھانے کا بھی مصداق ہے۔ بہرحال گزارش کا مقصد یہ ہے کہ یونیورسٹیوں کے اساتذہ جو اپنے مضمون کے ماہر اور سند سمجھے جاتے ہیں ہم کو سب سے زیادہ اعلیٰ اور بلند پایہ تصانیف کی توقع ان ہی سے ہو سکتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ ہماری یہ توقعات بڑی حد تک تشنۂ تکمیل ہی رہتی ہیں۔ یہ حضرات یونیورسٹیوں کے ماحول میں پہنچ کر "ہر چیز کہ درکان نمک رفت نمک شد" کا مصداق ہو جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی بڑی وجہ خود یونیورسٹیوں کا وہ ماحول ہوتا ہے جسے آپ تعلیمی تو کہہ سکتے ہیں مگر علمی نہیں کہہ سکتے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یونیورسٹیوں میں بڑی اور چھوٹی تعطیلات اور پھر خود تعلیم کے دنوں میں کام کا جو اوسط ہوتا ہے ان کے پیشِ نظر اگر کوئی شخص مطالعہ اور تصنیف کا حقیقی ذوق رکھتا ہے تو وہ بے شبہ اطمینان سے تصنیفی کام کرنے کے لئے کافی وقت نکال سکتا ہے۔ چنانچہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور الہ آباد اور پنجاب کے بعض اساتذہ جو خالص علمی بنیادوں پر تصنیف و تالیف کا کام کر رہے ہیں ان سے اس دعوے کی تصدیق و تائید ہوتی ہے۔ الغرض ہماری تصنیفی مشکلات میں سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ بقول مرزا غالب ؎

ہوئی جن سے توقع خستگی کی داد پانے کی وہ ہم سے بھی زیادہ کشتۂ تیغِ ستم نکلے

اس صورتِ حال کے انسداد کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ ہم "علم برائے ثروت یا وجاہت" کی ذہنیت کو کسی طرح فنا کر کے کم از کم "علم برائے علم" کی صالح ذہنیت پیدا کرنے کی کوشش کریں، اور اپنا ذوق اس درجہ پختہ اور راسخ بنا لیں کہ خواہ ہم کو کہیں سے داد ملے یا نہ ملے۔ بہرحال ہم اس کام میں لگے رہیں۔ اور نئی نئی تحقیقات کر کے اپنے ناواقف بھائیوں کو ان سے مستفید ہونے کا موقع دیں۔ ہمارے اسلاف کیسے کچھ تھے؟ یہ تو اب ایک افسانۂ کہن بن چکا ہے۔ خود یورپ کو دیکھئے کہ

اس دور مادیت و عشرت پرستی میں وہاں کے اساتذہ کس طرح دنیا کی تمام لذتوں اور آسائشوں سے کنارہ کش ہوکر اپنی زندگیاں خالص علم وتحقیق اور تصنیف و تالیف کے لئے وقف کردیتے ہیں پھر دیکھ لیجئے اسی کا نتیجہ ہے کہ جس موضوع پر وہ قلم اٹھاتے ہیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ انھوں نے تحقیق کا کوئی گوشہ بھی تشنہ نہیں رہنے دیا ہے۔ یہ حضرات خود ہماری تاریخ، ادب، فلسفہ، مذہب اور تہذیب و تمدن سے متعلق جو عظیم الشان کام کر رہے ہیں ایمان کی بات یہ ہے کہ انھیں دیکھکر ہمیں اپنے اسلاف کی محنت و مشقت اور ان کے پُرخلوص جذبۂ عمل کی یاد تازہ ہوجاتی ہے۔ اگر ہم چاہیں تو "خذ ما صفا" کے مطابق ان حضرات سے سبق لے سکتے ہیں اور یہ معلوم کرسکتے ہیں کہ کسی عظیم و جلیل مقصد کے لئے جسمانی اور مادی لذتوں کا ترک کردینا ایسی روحانی لذت کا سبب ہوتا ہے جو پہلی لذتوں کے بالمقابل کہیں زیادہ دیرپا اور لطیف و نظیف ہوتی ہے۔

(۳) مصنف کی خامیٔ ذوق کے علاوہ دوسری چیز جو اس کی تصنیفی مشغولیتوں میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے وہ خود اس کا اندرونی ماحول ہے میں اس ماحول میں سب سے بڑی رکاوٹ بدذوق یا بے ذوق بیوی کے وجود کو سمجھتا ہوں۔ فرض کیجئے آپ میں ایک بہت بڑے مصنف بننے کی صلاحیت بدرجۂ اتم موجود ہے اور آپ اس صلاحیت سے کام بھی لینا چاہتے ہیں لیکن بدقسمتی سے آپ کو جو بیوی ملی ہے اس کے نزدیک آپ کی یہ صلاحیت کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اور اس کی نگاہ میں آپ کا ایک بلند پایہ مصنف ہونا آپ کی عزت واکرام کا موجب نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس آپ کی عزت و توقیر کا معیار اس کے نزدیک صرف یہ ہے کہ آپ کتنی تنخواہ پاتے ہیں؟ آپ نوکر چاکر اور کوٹھی اور موٹر رکھتے ہیں یا نہیں۔ آپ کو شہر کے معززین اپنی پارٹیوں اور دعوتوں میں بلاتے ہیں یا نہیں؟ تو آپ خود غور فرمائیے ایسی فاسد ذہنیت رکھنے والی بیوی کی رفاقت و معیت میں رہ کر آپ کی تصنیفی صلاحیت ابھرے گی اور پروان چڑھے گی یا آتشِ خاموش کے مانند آہستہ آہستہ بالکل ہی ختم ہوجائے گی۔ مجھے

اس موقعہ پر مشہور محدث حضرت ابنِ شہاب زہری کا واقعہ یاد آتا ہے جب امام زہری رات کو کتاب کے مطالعہ میں مصروف ہوتے تھے تو ان کی بیوی بعض اوقات جل کر کہہ دیا کرتی تھیں۔

واللہِ ھٰذہٖ الکتبُ اَشدُّ علیَّ مِنْ ثلاثِ ضرّاتٍ۔ قسم اللہ کی یہ کتابیں تو مجھ پر تین سوکنوں سے بھی زیادہ بھاری ہیں۔

ممکن ہے آپ اس بات کو ایک مزاحیہ لطیفہ سمجھکر درخور اعتنا قرار نہ دیں لیکن مجھ سے زیادہ آپ اس حقیقت سے باخبر ہوں گے کہ یورپ میں کتنے عظیم المرتبت مصنف ہیں جنھوں نے اپنی اہم تصنیفات بیوی کی رفاقت اور شرکتِ کار کے طفیل پایۂ تکمیل کو پہنچائی ہیں اور کتاب کے شروع میں انھوں نے ـــ اس کا اظہار بھی کردیا ہے۔ خود میرے دوستوں میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں بہرحال ایک مصنف کے لئے یہ خانگی مشکل بھی کچھ کم اہم نہیں ہے۔ اور اس کا حل اسی طرح ہو سکتا ہے کہ اسلام نے مرد کو جو حق انتخاب دیا ہے وہ اس سے فائدہ اٹھاکر انمل بے جوڑ شادی سے اجتناب کرے اور اپنی رفاقتِ حیات کے لئے کسی ایسی خاتون کا انتخاب کرے جو اس کی تصنیفی صلاحیت اور علمی انہماک و مشغولیت کو افتخار کی نگاہ سے دیکھے اور اس راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے کے بجائے وہ بحیثیت ایک رفیقۂ حیات کے زیادہ سے زیادہ سہولتیں بہم پہنچانے کی کوشش کرے۔

اب آیئے ان مشکلات کا جائزہ لیں جو تصنیف و تالیف کی راہ میں مصنف کے بیرونی ماحول سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے لائقِ ذکر یہ بات ہے کہ ہندوستان میں ایک مصنف کو وہ وقعت حاصل نہیں ہے جو ایک متمدن اور مہذب ملک میں اس کو حاصل ہوتی ہے اور جس کا وہ اپنے عظیم و جلیل کارنامہ کے باعث بجا طور پر مستحق ہوتا ہے۔ اگرچہ بہ نسبت سابق لوگوں میں کتابیں پڑھنے کا شوق اب بہت زیادہ پیدا ہوگیا ہے۔ لیکن کثرت سے جن کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے وہ افسانوں، ناولوں، یا بہت ہی سستی قسم کی مذہبی کتابیں ہوتی ہیں۔ خالص علمی اور سنجیدہ کتابیں یا تو یونیورسٹیوں کی

لائبریریوں میں خوبصورت الماریوں کی زینت بنی بند پڑی رہتی ہیں اور یا خود غریب مصنف کا کمرہ ان کے انبار سے بھرا رہتا ہے جو بار بار ان کو دیکھتا ہے اور کہتا ہے ؎

اہلِ دل کا نہیں اس دور میں پرساں کوئی لئے بیٹھا ہے متاعِ غمِ پنہاں کوئی

خیال فرمائیے ایک شخص ہے کہ دن رات خونِ جگر پیتا ہے۔ رات کی تنہائیوں میں جبکہ دنیا کاروبار کے ہنگاموں سے تھک کر بستر راحت پر خواب نوشیں کی لذتوں میں سرشار ہوتی ہے یہ کتابوں پر جھکا ہوا دماغ کا عطر صفحۂ قرطاس پر بکھیرتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کو اس محنتِ شاقہ کا صلہ یہ ملتا ہے کہ ملک میں اس کی کوئی پرسش نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ خود اس کی سوسائٹی کے لوگ اس کو خشک دماغ سمجھکر اس سے کتراتے ہیں ظاہر ہے ان تمام دل شکن حالات کے باوجود اپنا کام جاری رکھنا اور تحسین وصلہ سے بے نیاز ہو کر زندگی کی فرصتوں کو اسی کے لئے وقف کئے رکھنا انتہائی عزیمت اور عالی حوصلگی کا کام ہو سکتا ہے اور بدقسمتی سے اب یہ صفات کم کیا کالعدم ہوتی جا رہی ہیں۔

ملک کی عام بد مذاقی کا اثر یہ ہے کہ کتابوں کی نشر و اشاعت کے لئے جو انفرادی یا جماعتی ادارے قائم ہوتے ہیں وہ بھی تجارتی نقطۂ نظر سے پاک نہیں ہوتے۔ کسی مصنف سے اس کی کتاب کا معاملہ کرتے وقت جو چیز ان کے نزدیک سب سے زیادہ قابلِ غور ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ کتاب مارکٹ میں نکلے گی یا نہیں؟ اور اس کی فروخت سے ادارے کو نفع حاصل ہو سکے گا یا نہیں؟

ایک طرف اداروں کا حال یہ ہے اور دوسری طرف جو لوگ تصنیف و تالیف کی بہترین صلاحیتیں رکھتے ہیں ان کی معاشی زبوں حالی کا یہ عالم ہے کہ وہ ناشرینِ کتب سے بے نیاز ہو کر اپنے ذوق کے مطابق آزادی اور اطمینان سے کام نہیں کر سکتے۔ جو لوگ تصنیف کے میدان میں آج روشناس ہیں ان میں اکثریت ایسے ہی حضرات کی ہے جنھوں نے معاش کے لئے دوسرے ذرائع اختیار کر رکھے ہیں تصنیف اور تالیف کے جو ادارے قائم ہیں وہ اس قابل نہیں کہ معقول تنخواہوں پر ان مصنفوں کی

خدمات مستقل طور پر حاصل کر سکیں اور مصنف تصنیف و تالیف کا کام یکسوئی اور پوری توجہ سے کریں،
ان سب امور کا لازمی نتیجہ یہ ہو رہا ہے کہ کتابیں لکھنے والے اور کتابیں شائع کرنے والے سب مذاقِ
عام کے سیلاب میں بہے چلے جا رہے ہیں۔ کیونکہ مصنفین اور ناشرین سب کا مقصد روپیہ کمانا ہے
اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک مذاقِ عوام کی پیروی نہ کی جائے۔ اس
میں شبہ نہیں کہ ہندوستان میں گنے چنے چند ادارے ایسے بھی ہیں جو مذاقِ عوام سے بے پروا ہو کر
خالص علمی اور ٹھوس بنیادوں پر کام کر رہے ہیں اور انھوں نے اب تک اپنے عمل کے جو نمونے ہمارے
سامنے پیش کئے ہیں وہ ہر طرح امید افزا اور سزاوارِ تحسین و ستائش ہیں لیکن ان اداروں میں چند نقائص
ہیں جب تک ان کو دُور نہ کیا جائے گا ہماری قومی ضرورتیں ان کے ذریعہ پوری نہیں ہو سکتیں۔

(۱) پہلا نقص تو یہ ہے کہ ان اداروں میں باہم اشتراکِ عمل اور تعاون نہیں ہے۔ اس
بنا پر ان کی کوششیں اجتماعی حیثیت اختیار کرنے کے بجائے ایک بڑی حد تک انفرادی نوعیت
کی ہو کر رہ گئی ہیں۔

(۲) ہر ادارے کا نقطۂ نظر محدود ہے وہ صرف ایک ہی لائن پر اور وہ بھی ایک خاص انداز
میں کام کرنے کا خوگر ہے۔ اس بنا پر اس ادارے کی جد و جہد اور اس کی عملی تگ و دو کا اثر بھی خاص
حلقہ تک ہی محدود رہتا ہے۔ اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ اپنے سے مختلف الذوق مصنف
کے لئے جائے پناہ بن سکے۔

(۳) اگرچہ ہر ادارہ شروع میں دعویٰ یہی کرتا ہے کہ وہ اہم مقاصد کے لئے قائم کیا گیا ہے
اور اس میں شبہ نہیں کہ اس کے ابتدائی کاموں سے اس دعوے کی تصدیق بھی ہوتی ہے لیکن میں
محسوس کرتا ہوں کہ تدریجی طور پر ان کے چلانے والوں میں یک گونہ تاجرانہ ذہنیت پیدا ہو جاتی ہے
اور وہ پہلی سی بات باقی نہیں رہتی۔ گویا وہ حالات سے مجبور ہو کر جب زمانہ کو اپنا سازگار نہیں پاتے

تو خود" تو بازمانہ بساز" پر عمل کرنے لگتے ہیں۔

(۴) ان اداروں میں کام کرنے کے لئے جن حضرات کا انتخاب کیا جاتا ہے وہ چونکہ عموماً ذاتی تعلق پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لئے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ نااہل لوگ ان اداروں میں دخیل ہوجاتے ہیں اور جو واقعی قابل اور لائق ہوتے ہیں وہ ان سے الگ ہی رہتے ہیں۔

(۵) ان اداروں میں کامیاب اور روشناس مصنف کی پرسش تو ہوسکتی ہے لیکن کوئی ادارہ نوآموز مصنفین کو تصنیف و تالیف کی تعلیم و تربیت دینے کا تکفّل نہیں کرتا۔ اس بنا پر جو لوگ ازخود اپنی غیر معمولی محنت اور مشق و مہارت کے باعث نامور مصنف بن گئے ہیں ان کے لئے تو کسی نہ کسی ادارہ میں گنجائش نکل سکتی ہے لیکن نوجوانوں کو جب حوصلہ افزائی کا سامان نظر نہیں آتا تو ان کی صلاحیتیں اکارت چلی جاتی ہیں۔

بہرحال یہ نقائص ہیں جو ہمارے ان اداروں میں جزءاً یا کلاً پائے جاتے ہیں جو آج کل ٹھوس بنیادوں پر کام کر رہے ہیں۔ اول تو اگر ان میں یہ نقائص نہ بھی پائے جائیں تب بھی ان کی تعداد اس قدر قلیل ہے کہ ان سے کسی طرح ہماری قومی اور ملی ضرورتوں کی تکمیل نہیں ہوتی۔ پھر ظاہر ہے ان نقائص کے ہوتے ہوئے ان سے کس طرح زیادہ اچھی توقعات قائم کی جاسکتی ہیں۔

یورپ میں جہاں ماہرین علوم و فنون اور مصنفین خالص علمی جذبات کے ماتحت تصنیف و تالیف کا کام کرتے ہیں۔ ساتھ ہی وہاں ایک آسانی یہ بھی ہے کہ گب میموریل ایسے متعدد ٹرسٹ ہیں جو خالص علمی اور بہت ہی خشک کتابوں کی اشاعت کے لئے وقف ہیں۔ اس بنا پر مصنف کو اس بات کی تشویش نہیں ہوتی کہ جب اس کا کام پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے گا تو اس کی اشاعت کی کیا صورت ہوگی۔ یورپ میں اس طرح کی سہولتیں بہم ہونے کا بڑا راز یہ ہے کہ اس ملک کے امراء اور متمول حضرات اگرچہ خود عالم نہیں ہوتے لیکن وہ علم کی قدر اس کی شان کے مطابق کرتے ہیں

اور علم کی خدمت کو اپنی دولت کا بہترین اور موجب اجروثواب مصرف یقین کرتے ہیں۔ لیکن یہاں کے حالات بالکل دگرگوں ہیں۔ یہاں علمی کمالات پیدا کرنے کی کوشش بھی ہوتی ہے تو عموماً جلبِ زر اور اس کے ذریعہ دنیوی آسائش و آرام کے زیادہ سے زیادہ وسائل حاصل کرنے کے لئے جب خود اربابِ علم کے طبقے میں علم کی وقعت یہ رہ گئی ہو تو امرار، نوابوں اور عام لوگوں سے تو آپ توقع ہی کیا کر سکتے ہیں؟

مناسب ہوگا اگر میں مذکورۂ بالا امور کے ساتھ اس کا بھی ذکر کروں کہ تصنیف و تالیف میں ہم کو جو رکاوٹیں اور مشکلیں نظر آتی ہیں ان میں ایک بڑا دخل ہماری سیاسی بدحالی کو بھی ہے جو قوم آزاد ہوتی ہے اس کے دل جوان ہوتے ہیں طرح طرح کی امنگوں اور ولولوں سے سرشار اور پھر ساتھ ہی اس میں تنظیم کی ایسی صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کے قومی کاموں کا کوئی گوشہ تشنہ، خالی اور نامکمل نہیں ہوتا۔

یہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے اس میں ہر ایک چیز ایسی ہے کہ ایک مستقل داستان بن سکتی ہے لیکن مقصد صرف یہ تھا کہ یہ امور معرضِ گفتگو میں آجائیں تاکہ ان پر تبادلۂ خیالات ہو سکے تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

اب ہم کو غور یہ کرنا ہے کہ ان مشکلات کو کس طرح حل کیا جائے۔ میرے نزدیک ان کے حل کی ایک یہ صورت ہو سکتی ہے کہ تمام مصنفینِ ہند کا اور ان کے ساتھ ایسے اربابِ دولت کا جو اس کام سے دلچسپی رکھتے ہوں ایک عام اجتماع کر کے ان مسائل پر غور و خوض کرنے کی دعوت دی جائے۔ جو ادارے ملک میں قائم ہیں ان میں باہم اشتراکِ عمل اور تعاون پیدا کرنے کی سعی کی جائے اور اس بات کے وسائل و ذرائع پر خاص طور سے غور کیا جائے کہ ہم ملک میں سنجیدہ اور علمی کتابیں پڑھنے کا ذوق کس طرح پیدا کر سکتے ہیں؟ پھر مصنفین کی حوصلہ افزائی اور ان کی قدردانی کے اسباب مہیا کرنے

بھی نہایت ضروری ہیں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہمارے ملک کے متمول طبقہ کو یہ حقیقت باور کرا دی جائے کہ جس طرح مسجدیں اور کالج بنوانا اور دوسرے قومی اداروں پر روپیہ خرچ کرنا ثواب کا کام ہے اسی طرح بہترین مصنفین کے لئے معاشی پریشانی سے نجات کا سامان بہم پہنچانا بھی ایک عظیم الشان قومی خدمت ہے۔

لیکن یہ حقیقت نظر انداز نہ ہونی چاہئے کہ تصنیفی مشکلات کے حل کی آپ خواہ کیسی ہی عمدہ کوئی اجتماعی صورت سوچیں اور اس کو عمل میں لے بھی آئیں لیکن پورے طور پر ان مشکلات کا حل اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہم میں سے ہر ہر شخص خواہ وہ کتاب لکھنے والا ہو یا کتاب پڑھنے والا تصنیف و تالیف کی اہمیت اور اس کی حقیقی عظمت و فضیلت کا اذعان پیدا کر کے اپنی اپنی جگہ اپنے ذاتی فرض کو ادا کرنے کے لئے مستعد اور آمادۂ کار نہیں ہو جائے گا۔ مثلاً پہلے ان مصنفوں کو لیجئے جو قدرت کی طرف سے تصنیف و تالیف کی بہترین صلاحیتیں اور استعداد لے کر پیدا ہوئے ہیں اور ان کو خدا نے اس استعداد سے فائدہ اٹھانے کے مواقع بھی عطا فرمائے ہیں۔ ان کو چاہئے کہ وہ خدا کی اس نعمتِ جلیلہ کا شکریہ عملی طور پر پیش کریں اور اس کی صورت اس کے سوا کوئی اور نہیں ہے کہ وہ تصنیف و تالیف میں منہمک رہ کر انسانیت کی خدمات انجام دیں۔ ایک مصنف کو اپنی خودی کا احساس پیدا کرنا چاہئے۔ فارسی کا عام زباں زد شعر ہے ؎

قلم گوید کہ من شاہِ جہانم		قلم کش را بدولت می رسانم

حقیقت یہی ہے کہ مصنف کا مرتبہ انسانی سوسائٹی میں بہت اونچا ہے وہ اپنے قلم کی ایک جنبش سے سلطنتوں میں انقلاب پیدا کر سکتا ہے۔ بقول مرزا غالب جب صریر خامہ "نوائے سروش" بن جائے تو آپ سمجھ سکتے ہیں کہ اس خامہ کو اپنے قبضہ میں رکھنے والا انسان کس درجہ طاقت، قوت اور اثر و رسوخ کا مالک ہو سکتا ہے۔ تیمور لنگ نے ایک مرتبہ علم معانی و بیان کے مشہور امام سعد الدین

تفتازانی کی نسبت کس قدر صحیح کہا تھا کہ جن ملکوں کو تیمور کی تلوار فتح نہیں کر سکی ان کو سعد الدین کے قلم نے عرصہ ہوا کہ پہلے سے فتح کر لیا ہے۔

اگر پوری سوسائٹی کو ایک جسم قرار دیا جائے تو حق یہ ہے کہ مصنف اس سوسائٹی کا دماغ ہوگا اور دوسرے افراد مختلف اعضا رجوارح۔ پس جن حضرات کو خدا نے تصنیف کی لیاقت و قابلیت اور ساتھ ہی مواقع عطا فرمائے ہیں ان کو اس سے نہ صرف یہ کہ فائدہ اٹھانا چاہیے بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ اگر وہ ایسا نہیں کرتے تو گویا ایک طرح کی خودکشی کرتے ہیں اور اس بنا پر عجب نہیں کہ خدا کے ہاں ان کو اپنے اس فعل کا جواب دہ بھی ہونا پڑے۔ پھر علی الخصوص ہم آجکل جس دور سے گزر رہے ہیں وہ اس قدر نازک دور ہے کہ غالباً تصنیف و تالیف کے ذریعہ صحیح اور درست لٹریچر کی اشاعت اور اس طرح نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں میں صالح ذہنیت کی تربیت اور پرورش کی اس درجہ شدید ضرورت کبھی نہ ہوئی ہوگی جتنی کہ اب ہے۔ ایک طرف غلط تعلیم اور فاسد تربیت نے دماغوں کو مسموم کر دیا ہے۔ دوسری طرف اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ اور مذہب سے متعلق غلط اور گمراہ کن تحقیقات نے اسلامی عظمت کی بنیادوں پر ضرب لگانی شروع کر دی ہے۔ پھر کہیں حریفان شاطر بیان ہیں جو ناصح مشفق کے لباس میں جلوہ گر ہو کر علم و تحقیق کی زبان سے ہمارے عقائد کو متزلزل کرنے کی فکر میں ہیں اور کہیں بساطِ ادب پر "افکارِ نو" کی بزم آرائی اس طرح کی جارہی ہے کہ دیکھنے والے اس کے تجمل اور تزئین میں محو ہو کر شاہدِ حقیقی کی ضیا پاشیوں سے بھی متنفر ہو جائیں۔ غرض یہ ہے کہ ع

تن ہمہ داغ داغ شد پنبہ کجا کجا نہم

کا عالم ہے۔ مسلمان کا دل اور دماغ ایک ہے اور اس پر خدنگ افگنی چاروں طرف سے ہو رہی ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں ایک مصنف کا فرض سب سے زیادہ اہم اور سخت ہو جاتا ہے وقت اور ملت دونوں اس سے تقاضا کرتے ہیں کہ وہ اپنی استعداد اور صلاحیتوں کے ہتھیاروں سے بکمال اعتنا مسلح

ہو کر آئے اور تقسیم عمل کے اصول پر کاربند ہو کر ہر میدان میں اور میدان کے ہر مورچے پر دشمن کا مقابلہ کرے اور صرف مقابلہ ہی نہیں بلکہ اپنی تصنیفات کے ذریعہ صالح ذہنیت، فکری بلند پروازی اور دماغی انجلاء کے ایسے مضبوط قلعے تعمیر کردے کہ صدیوں تک دشمن ان پر ضرب نہ لگا سکے۔ آج ہندوستان میں یا اس سے باہر جو اسلام قائم ہے کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اس میں اسلامی مصنفوں کا کوئی بڑا حصہ نہیں ہے۔ یا قوموں اور سلطنتوں میں جو انقلاب پیدا ہو رہے ہیں کون نہیں جانتا کہ پس پردہ ان کی تخلیق میں تلوار کے ساتھ قلم بھی شریک عمل نہیں رہا ہے۔ ہمارے مصنف کو سوچنا چاہئے کہ اس ملک کی بدقسمتی اس سے بڑھکر اور کیا ہو سکتی ہے کہ ہماری روایات و آثارِ کہن کو خس و خاشاک کی طرح بہالے جانے والا سیلاب پورے زور شور کے ساتھ ہمارے قصرِ عظمت یا کاشانۂ ہستی کے در و دیوار سے ٹکرا تا رہے اور ہمارا مصنف اپنے قلم زریں کو نقرئی کلپ کے ساتھ زینتِ جیب بنائے ہوئے آرام اور سکون سے بیٹھا رہے۔

یہ میں نے جو کچھ عرض کیا ان حضرات کے فرائض سے متعلق تھا جو تصنیف و تالیف کے اہل ہیں اور جو اپنے قلم سے قوم کی دماغی اور ذہنی قیادت و امامت کر سکتے ہیں۔ اب دوسری چیز جو کتاب پڑھنے والوں سے تعلق رکھتی ہے وہ یہ ہے کہ ان کو یہ سمجھنا چاہئے کہ جس طرح وہ اپنی محدود آمدنی میں اپنا اور اپنے متعلقین کا خرچ پورا کرتے ہیں ان کے کھانے پینے، اور پہننے اوڑھنے کا بندوبست کرتے ہیں۔ گھر میں کوئی بیمار ہو جاتا ہے تو اس کا علاج کراتے ہیں۔ اسی طرح ان کا ایک فرض یہ بھی ہے کہ ماہوار وہ جتنا بھی پس انداز کر سکیں اس سے اپنے ذوق کے مطابق ماہانہ کتابیں خریدیں اور مفت کتابیں پڑھنے کی خطرناک عادت کو ترک کر کے قیمتاً خرید کر کتابیں پڑھنے کی عادت ڈالیں اگر کسی جسمانی مرض کے علاج یا کسی مادی آسائش کے حصول کی توقع پیسہ خرچ کئے بغیر آپ نہیں کر سکتے تو پھر یہ کہاں کا انصاف ہے کہ روحانی یا دماغی اور ذہنی تربیت و اصلاح کے سامان کو آپ

مفت میں ہی حاصل کرنے کی فکر کریں اور اس کارِ اہم کے لئے آپ کے بجٹ میں کوئی گنجائش نہ ہو۔ متمدن ممالک میں دیکھئے کسی سے عاریۃً اخبار لے کر پڑھنے کو بھی اخلاقاً معیوب سمجھتے ہیں۔ یہاں نامناسب نہ ہوگا اگر میں ایک واقعہ عرض کروں۔

سرشاہ محمد سلیمان مرحوم نے جب اخبارات میں ندوۃ المصنفین دہلی کی کتابوں کا تذکرہ پڑھا تو انھوں نے ایک دن خط لکھ کر ہم کو اپنی کوٹھی پر بلایا۔ ہم نے حاضر ہو کر ندوۃ المصنفین کی کتابیں پیش کیں تو انھوں نے قیمت دریافت فرمائی عرض کیا گیا آپ چونکہ خود بہت بڑے عالم اور فاضل ہیں اور مسلمانوں کے مخدوم ہیں اس لئے ہم کچھ کتابیں "ندوۃ المصنفین" کی طرف سے ہدیۃً جناب کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ اس پر آں مرحوم نے فرمایا "یہ تو کبھی ہو ہی نہیں سکتا میں کبھی کسی کتاب کا ہدیہ قبول نہیں کرتا ہوں۔ میرے نزدیک کتاب کی قیمت ادا کرنے کی استطاعت کے باوجود اگر کوئی شخص مفت کتاب پڑھتا ہے تو وہ گویا کتاب کی بے وقعتی کرتا ہے" چنانچہ ہمارے اصرار کے باوجود آں مرحوم نے کتابوں کی قیمت ادا کر دی اور ادارے کو آخرکار اسے قبول کرنا پڑا۔

اگر ہمارے خوش حال اور متوسط طبقہ کے افراد میں سے ہر ایک میں سرشاہ سلیمان مرحوم کا سا خودداَرانہ اور ساتھ ہی علم پرورانہ احساس پیدا ہو جائے تو خیال فرمائیے ہماری کتنی تصنیفی مشکلات آج آسانی سے حل ہو سکتی ہیں۔

تلخیص و ترجمہ

الیڈ کا عربی ترجمہ

عربی ادب پر سلیمان بستانی کا بہت بڑا احسان ہے، علم وادب کی خدمت میں وہ کسی طرح اپنے ہم نسب بطرس بستانی سے پیچھے نہیں ہے۔ اگر بطرس نے گذشتہ صدی میں عربی علم وادب کی گرانقدر خدمت انجام دی ہے تو سلیمان بستانی نے موجودہ دور میں اتنا عظیم المرتبت کارنامہ پیش کیا ہے جو عربی ادب کی تاریخ میں آپ اپنی مثال ہے اور جس سے عربی ادب کا ایک محسوس وسیع خلا پُر ہو گیا ہے۔ سلیمان نے یونانی زبان کے مشہور رزم نامہ الیڈ کا عربی میں ترجمہ کیا ہے، الیڈ کیا ہے؟ اور اس کا موضوع و مبحث کیا ہے؟ آئندہ چل کر ہم اس کا مفصل تذکرہ کریں گے۔ مختصرا یہ کہ الیڈ فکر انسانی کا ایک نادر شاہکار ہے اور منظومات کا سرتاج! ترجمہ کی خوبی اور عمدگی کے لئے ادیب شہیر علامہ سید جمال الدین افغانی کا تبصرہ قابل دید ہے۔ موصوف کتاب اور اس کے مصنف پر تبصرہ کرتے ہوئے مترجم کے متعلق رقمطراز ہیں۔

"نہایت مسرت کا مقام ہے کہ سلیمان بستانی نے آج وہ کام کردیا جو آج سے ہزار سال قبل عربوں کو کرنا چاہئے تھا، کاش! مامون رشید کی قائم کردہ اکیڈمی[1] یونانی فلسفہ کا عربی

---

[1] اکیڈمی کا بانی مامون رشید کو قرار دینا درست نہیں، متذکرہ اکیڈمی مامون سے بہت پہلے قائم ہو چکی تھی۔ یہ اکیڈمی "بیت الحکمۃ" کے نام سے موسوم تھی، اگرچہ عربی تراجم کے کام کی داغ بیل ابوجعفر منصور عباسی کے زمانہ میں (بلکہ بعض مورخین کے نزدیک تو بنی امیہ ہی کے زمانہ میں) پڑ چکی تھی مگر اس کا باقاعدہ نظام "بیت الحکمۃ" کے نام سے ہارون الرشید کے عہد میں قائم ہوا۔ اس محکمہ میں یہودی، عیسائی، اور ہندو عالم تراجم کتب کے کام پر مقرر تھے چنانچہ خود ہندوستان کے اطبا میں منکہ سالی (صالح) اور ابن دہن مشہور پنڈت ہیں (باقی صفحہ ۶۲ پر ملاحظہ ہو)

میں ترجمہ کرنے کے بجائے الیڈ کو عربی میں منتقل کرنے کے اہم کام پر اپنی پوری توجہات
صرف کر دیتی اور پہلی فرصت میں اکیڈمی کی جانب سے الیڈ کا عربی ترجمہ شائع ہوتا۔"

یہ تبصرہ عالم اسلامی کے ایک ایسے بلند پایہ ادیب کا ہے جس کی عظمت کا سکہ عربی ادب کی دنیا میں آج تک چل رہا ہے، سید جمال الدین مرحوم کے تبصرہ پر بستانی جتنا بھی فخر کرے کم ہے۔

الیڈ کیا ہے اور کس کی تصنیف ہے؟ کتاب کا موضوع کیا ہے! اور وہ کون سے تاثرات تھے جن سے متاثر ہو کر بستانی نے اس کو عربی میں منتقل کیا ہے؟ آج کی فرصت میں ہم انہی متذکرہ صدر سوالات پر روشنی ڈالیں گے اور ان کے جوابات کی اتنی تفصیل کر دی جائے گی جتنی کہ کسی مجلاتی مقالہ میں گنجائش ہو سکتی ہے۔

کتاب کا مصنف الیڈ کی تصنیف کا فخر یونان کے نامور شاعر ہومر کو حاصل ہے، ہومر کے زمانۂ پیدائش کی تعیین میں مورخین بہت مختلف ہیں۔ اسی طرح اس کے اور بقیہ حالات زندگی کے متعلق بھی مورخین کا شدید اختلاف ہے، تاہم محققین کی یہ رائے ہے کہ ہومر دسویں صدی قبل مسیح کے اوائل میں سمرنا (ایشیائے کوچک) کے مضافات میں پیدا ہوا۔ ہومر یونانی الاصل تھا اور اس کے والدین یونان ہی میں سکونت رکھتے تھے، ہومر کو بچپن سے سیاحت کا شوق دامنگیر تھا۔ اس نے تقریباً تمام ممالک کو دیکھا، ان ممالک میں ہومر کو مصر زیادہ پسند آیا اور اس علاقہ سے وہ بہت متاثر ہوا۔ چنانچہ اس کے اشعار میں مصری شہروں اور وہاں کے باشندوں اور علما و فضلا کے حالات تفصیل سے ملتے ہیں۔ ہومر کی عمر ابھی بیس سال کی بھی نہ ہونے پائی تھی کہ اس کی بینائی جاتی رہی۔ ہومر اس باب میں عرب کے مشہور شاعر ابوالعلاء المعری

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۱) جو "بیت الحکمۃ" میں کام کرتے تھے۔ ہاں! البتہ یہ واقعہ ہے کہ مامون رشید کے زمانہ میں "بیت الحکمۃ" نے جو ترقی حاصل کی اس کے لحاظ سے عہد ہارون کا کام بالکل ابتدائی معلوم ہوتا ہے اور غالباً اسی لئے سید صاحب نے اس کو عہد مامون سے منسوب کیا ہے (الفہرست لابن ندیم ص ۳۳۸) ن۔ ق

اور انگلستان کے ہر دلعزیز شاعر ملٹن (Milton) کا پیشرو ہے۔ ملٹن نے بھی اپنا مشہور رزم نامہ "فردوس گم گشتہ" بینائی ضائع ہو جانے کے بعد لکھا تھا، ہومر اگرچہ یونانی النسل ہے لیکن ملک وقوم کی تخصیص سے قطع نظر اگر اس کو تمام دنیا کے شعرا کا امام کہا جائے تو وہ بلاشبہ اس استحقاق کا مستحق ہو!

الیڈ اور اس کا عربی مترجم | ہومر کا مشہور جنگنامہ الیڈ شعر وشاعری کی تاریخ میں آپ اپنی نظیر ہے اور جملہ ممالک واقوام کی ادبیات میں اس کو غیر معمولی اہمیت اور عظمت حاصل ہے۔ الیڈ سولہ سترہ ہزار یونانی اشعار پر مشتمل ہے جن کو سلیمان بستانی نے دس گیارہ ہزار عربی اشعار میں نظم کیا ہے، ترجمہ میں عربی کی تقریباً تمام بحریں استعمال کی گئی ہیں۔ سلیمان نے ترجمہ کو اپنے شہرۂ آفاق باپ کے نام ان والہانہ الفاظ میں معنون کیا ہے کہ:-

> میرے لائق احترام باپ! میرا تمام علم وفضل آپ ہی کا رہین منت ہے اور یہ ترجمہ بھی آپ ہی کی توجہات کا شیریں ثمر ہے، گو میں آپ کی زندگی میں کوئی خدمت نہیں کر سکا تاہم اب آپ عالم ارواح میں ہوتے ہوئے بھی اس سے ضرور مسرور ہوں گے، ترجمہ کے انتساب کے لئے آپ سب سے زیادہ موزوں ہیں، اس لئے بصد احترام یہ "نذرِ اخلاص" خدمت گرامی میں پیشکش ہے۔

کتاب کا موضوع | یونان کے مشہور علاقہ گریک اور طرواد میں دس سال تک مسلسل ایک جنگ جاری رہی۔ طرواد کی مختلف آبادی ایشیائے کوچک کے جنوب سے آبنائے دردانیال تک پھیلی ہوئی ہے جنگ سے پہلے گریک اور طرواد میں سیاسی اور نسلی تعلقات نہایت مستحکم طور پر قائم تھے، جنگ کا آخری مہینہ حوادثات وواقعات کے لحاظ سے بہت اہم ہے، یہی حالات وواقعات ہیں جو الیڈ کا موضوع ہیں اور انھیں کی پوری تفصیل شاعرانہ طور پر الیڈ میں قلمبند کر دی گئی ہے!

یہ جنگ کیوں شروع ہوئی اور کن حالات نے جنگ کو اتنا طویل کر دیا؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ طرواد کے بادشاہ فاریس بن فریام نے یونان ایک سفارت بھیجی جس نے شاہِ گریک منلاوس کے ہاں قیام کیا

سوءِ اتفاق کہ بادشاہ اس وقت ملک میں موجود نہیں تھا، سفارت نے بادشاہ کی عدم موجودگی سے ایک ناجائز فائدہ اٹھایا اور اس کی حسین بیوی ہیلن سے معاشقانہ تعلقات پیدا کر لئے اور پھر اس کو اغوا کر کے طروادہ پہنچا دیا۔ اس خبر نے گریک کو چراغ پا بنا دیا اور گریکیوں نے ہیلن کے حصول کی ہر ممکن سعی کی لیکن جب کامیابی نہ ہو سکی تو مجبوراً گریکیوں نے طروادہ کے خلاف اعلان جنگ کر دیا اور اس جنگ کے لئے تمام ملک سے امداد کی اپیل کی ملک نے دعوتِ جنگ کو لبیک کہا اور یونان کا بچہ بچہ طرواد کے استیصال کے لئے ہمہ تن مستعد ہو گیا، یونانیوں کی اس غضب آلود عظیم الشان فوج نے طرواد کو تباہ و برباد کرنا شروع کر دیا۔ سپاہی جہاں پہنچتے تھے قتل و غارت کا بازار گرم ہو جاتا تھا۔ دشمن کے جان و مال کو یونانی اپنے لئے بالکل جائز سمجھتے تھے،

یونانی فوجیں طرواد کو برباد کرتی ہوئیں دار السلطنت یون تک پہنچ گئیں اور اس کا محاصرہ کر لیا یہ محاصرہ دس سال تک مسلسل جاری رہا۔ جنگ میں مردوں کو قتل کر دیا جاتا تھا اور عورتوں کو قیدی بنا لیا جاتا تھا، قیدیوں میں دو نہایت حسین و نوجوان دوشیزائیں بھی شامل تھیں جن کے متعلق یونانی فوجوں نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ ایک لڑکی آغا ممنون شاہِ گریک کو پیش کی جائے اور دوسری لڑکی ملک کے بہادر جرنیل اخیل کی نذر گذرانی جائے۔ لیکن آغا ممنون نے اخیل کی نامزد لڑکی کو پسند کیا اور اس کو جبراً حاصل کرنا چاہا اخیل کے لئے یہ توہین ناقابلِ برداشت تھی وہ اس سے بہت برہم ہوا اور فوج سے علیحدگی اختیار کر لی اور اس وقت تک اخیل فوج سے علیحدہ رہا جب تک اس کا مخلص دوست فطرقل اس کے معاملہ میں لڑتا ہوا قتل نہ ہو گیا۔

الیڈ کا موضوع اخیل کا یہی غیظ و غضب اور فوج سے علیحدگی ہے۔ یہ ایک ایسا موضوع ہے جس کو شعراء حیرت زا نگاہوں سے دیکھتے ہیں اور ہومر کی قدرتِ کلام پر تعجب کرتے ہیں کہ اس نے ایسے خشک اور کٹھن موضوع پر نہ صرف ایک دو قصیدہ لکھا بلکہ اشعار کا ایک ضخیم مجموعہ تخلیق کر ڈالا جس میں

تخیل کی بلندی اور اسلوب کی ندرت کے ساتھ ساتھ علوم وفنون اور معلومات کا اتنا اچھا ذخیرہ فراہم کر دیا گیا ہے کہ منظومات کی فہرست میں اس کی نظیر کا ملنا ناممکن ہے، الیڈ کی تصنیف پر تین ہزار سال سے زیادہ عرصہ گذر چکا ہے، اس مدت میں بہت سے باعظمت سحر طراز شعرا پیدا ہوئے، ورجل ڈانٹے، ٹوسو اور ملٹن نے اسی مدت میں اپنی اپنی شیریں نوائی سے ایک عالم کو مسحور رکھا لیکن الیڈ ہر دور میں شعر و شاعری کا شاہکار سمجھا جاتا رہا اور کسی شاعر کو یہ ہمت نہیں ہو سکی کہ اس جیسے کلام کا مجموعہ مرتب کر سکے، الیڈ کا ترجمہ دنیا کی تقریباً ہر زبان میں ہو چکا ہے اور ہر زبان کا ادبی سرمایہ اس پر فخر کرتا ہے، اور یورپ وامریکہ میں تو وہ اتنا مقبول ہوا ہے کہ وہاں کی یونیورسٹیوں کے نصاب تعلیم میں داخل کر دیا گیا ہے۔

الیڈ کا عربی ترجمہ سلیمان بستانی نے دوسری مفید کتابوں کو نظر انداز کر کے الیڈ کو ترجمہ کے لئے کیوں منتخب کیا؟ اس کے جواب کے لئے مترجم نے ترجمہ کے مقدمہ میں ایک عنوان قائم کیا ہے جس میں الیڈ کے عربی میں ترجمہ کرنے پر بسط وتفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ ذیل میں اس کے مختلف ضروری اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں جن سے ترجمہ کے مقتضیات کی مختصراً وضاحت ہو جاتی ہے:۔

"مجھے بچپن ہی سے اشعار سے دلچسپی ہے اور بالخصوص ان نظموں سے جو گذشتہ اقوام کی مذہبیات وواقعات سے متعلق ہوتی تھیں، اپنی اسی فطری مناسبت سے میں الیڈ کا بکثرت مطالعہ کیا کرتا تھا، میرے شب وروز کے فکر کا واحد موضوع ہومر کا یہی مجموعۂ کلام تھا اس کے ماسوا دیگر قدیم وجدید شعراء کا کلام بھی بکثرت میری نظر سے گذرتا رہتا تھا، لیکن جب میں کسی بڑے شاعر کی نظم کا مطالعہ کرتا تھا تو میری حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی تھی میں الیڈ کی نظموں کو اس سے کہیں بہتر پاتا تھا۔ میں نے بیّن طور پر یہ محسوس کیا کہ اگرچہ قدیم العہد ہونے کے اعتبار سے الیڈ کی شاعری فرسودہ ہو چکی ہے لیکن پھر بھی وہ اپنی معنوی خوبیوں کے

لحاظ سے وقت کی بلند پایہ شاعری ہے۔"

"دنیا کی جملہ علمی زبانوں میں الیڈ کا ترجمہ ہو چکا ہے اور یورپ نے تو صرف اس کے ترجمہ پر اکتفا کیا ہے بلکہ اس کو اپنے نصاب تعلیم میں داخل کرلیا ہے، لیکن افسوس! عربی ادب کا دامن تاہنوز اس سے خالی ہے! حالانکہ یورپ کی زبانوں اور ان کی ادبیات میں وہ لوچ اور صلاحیت نہیں ہے جس سے یونان کی شاعری بجنسہ اس میں منتقل ہو سکے، البتہ عربی ادب میں یہ وسعت و استعداد موجود ہے اور یونانی علوم و فنون کو بلاتکلف وہ اپنے دامن میں جگہ دے سکتا ہے کیونکہ عربی زبان یونانی سے بہت قریب رہی ہے، نیز الیڈ کا موضوع عہدِ جاہلیت کا ایک پُر کیف موثر واقعہ ہے اور عربی میں بھی خالص جاہلیت کی شاعری صحیح، مستند اور معیاری سمجھی جاتی ہے اور سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ کسی ملک کے قدیم شعرا نے الیڈ کی اتنی خدمت نہیں کی اور کسی قوم کی پرانی شاعری نے اس کی اتنی تشریح کی جتنی کہ عربی زبان نے کی ہے۔ متذکرہ مختلف وجوہ کے پیش نظر الیڈ کے ترجمہ کا سب سے زیادہ مستحق عربی ادب تھا اور اس کا اولین ترجمہ عربی ہی میں ہونا چاہئے تھا! کاش! اب بھی عربی ادب شعرو شاعری کے اس شاہکار کو اپنے اندر جذب کرلے!"

مترجم نے جب ترجمہ کی ابتدا کی تو وہ فرنچ اور انگریزی محض دو زبانیں جانتا تھا اور انہی دو زبانوں میں وہ الیڈ کا مطالعہ کیا کرتا تھا، ۱۸۸۷ء کے اواخر میں مترجم قاہرہ میں مقیم تھا کہ اس نے چند نظموں کا عربی ترجمہ کر کے مشہور ادبا کو تبصرہ کے لئے بھیجا تاکہ وقت کی ادبیات کا صحیح رجحان معلوم کر سکے۔ مترجم کو اس میں خاطر خواہ اور امید افزا کامیابی حاصل ہوئی، مصری ادبا نے اس کی توقع سے بڑھکر اس ترجمہ پر اس کو خراجِ تحسین پیش کیا۔ لیکن ابھی چند نظموں ہی کا ترجمہ ہونے پایا تھا کہ الیڈ کے متعدد نسخوں میں باہم اختلاف معلوم ہوا حتی کہ دونوں زبانوں کے ترجموں میں ناقابلِ ترجیح اختلافات پیدا ہونے محسوس

ہونے لگے۔ اس دشواری کے پیش نظر بستانی نے ترجمہ کا کام روکدیا اور یونانی زبان سیکھنے کا ارادہ کر لیا تاکہ الیڈ کے اصل یونانی نسخہ کی طرف رہنمائی ہو سکے، اور فی الحقیقت یونانی زبان سیکھے بغیر الیڈ کے صحیح نسخہ کی یافت ممکن بھی نہ تھی، چنانچہ یونانی کے ایک ماہر استاد کی تلاش میں سلیمان نے قاہرہ چھوڑ دیا اور تلاش کرتا ہوا بیروت پہنچا جہاں یونانی کے ایک مسیحی عالم سے اس کی ملاقات ہوگئی۔ بستانی نے اس سے یونانی سیکھنی شروع کر دی اور ہمہ تن اس پر متوجہ ہوگیا۔ چند ماہ کی محنت سے اس میں اتنی استعداد پیدا ہوگئی کہ کسی امداد کے بغیر وہ الیڈ کو بخوبی حل کر سکتا تھا۔ اب بستانی نے پھر ترجمہ کا کام شروع کر دیا لیکن قاہرہ سے گھبرا کر کسی موزوں مقام کی تلاش میں نکل کھڑا ہوا اور عراق، ایران، ہندوستان اور دیگر اسلامی ممالک کا سفر کرتا ہوا قسطنطنیہ جا پہنچا۔ اپنی دو سال کی اس سیاحت میں بستانی نے قسطنطنیہ کو پسند کیا اور سات سال تک یہیں مقیم رہا۔ قسطنطنیہ کی اقامت کے زمانے میں بھی وہ اکثر سفر کرتا رہا اور یورپ و امریکہ اور شام کی سیاحت کی، لیکن دورانِ سیاحت میں جو چیز اس کی رفیقِ سفر ہوتی وہ الیڈ تھی! اگر بستانی دامنِ کوہ کے مرغزاروں میں ہوتا تھا تب بھی اس کے حسین تخیلات کا واحد مرکز الیڈ ہی ہوتا تھا، اسی طرح جب وہ ہوائی جہاز اور ریلوں کے سفر کے دلچسپ مناظر میں کھویا جاتا تھا اس وقت بھی الیڈ کے ترجمہ کی دھن اس کی رگوں میں خون بنکر دوڑتی رہتی تھی، غالباً اسی لئے مشہور ہے کہ

"بستانی نے الیڈ کا ترجمہ دنیا کی چاروں سمتوں میں رہ کر مکمل کیا ہے۔"

غرض کہ ١٧ سال کی طویل محنت شاقہ کے بعد بستانی کے خون تمنا سے سینچا ہوا نونہال برگ و بار لایا اور الیڈ کا عربی منظوم ترجمہ مکمل ہوگیا۔ مترجم نے اوائل کتاب میں ایک بسیط مقدمہ لکھا ہے جو ٢٠٠ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ مقدمہ میں علم و ادب سے متعلق گرانقدر معلومات فراہم کی گئی ہیں ترجمہ میں حسب ضرورت جا بجا تشریحی نوٹس بھی ہیں جو بہت مفید اور سودمند ہیں جن سے مترجم کی وسعتِ نظر کا

پتہ چلتا ہے، نیز الیڈ کے متعلق اور ناقابل فہم مواقع پر عربوں نے جو جستہ جستہ منظوم تشریحات کی تھیں جن کی مقدار ایک ہزار اشعار سے زائد ہے۔ بستانی نے افادہ کی غرض سے ان کو بھی اپنے ترجمہ کے ساتھ شامل کر لیا ہے۔ غرضیکہ بستانی کی سترہ سالہ جگر کاوی کا ماحصل الیڈ کا عربی منظوم ترجمہ مع مقدمہ اور شرح ہے، مترجم کی سعی مشکور سے عربی ادب کی لائبریری میں ایک ایسے گرانقدر ادبی شاہکار کا اضافہ ہوا ہے جو نہ اس سے پہلے اس کو حاصل تھا اور نہ مستقبل قریب میں اس کی کوئی توقع کی جا سکتی ہے۔

"اب ہم ذیل میں الیڈ کے عربی ترجمہ سے کچھ اشعار کا ترجمہ پیش کرتے ہیں جس سے اصل کتاب کی بلاغت اور اس کے زور بیان کا اندازہ ہوگا۔ یہ اشعار اس واقعہ سے متعلق ہیں جبکہ طروادیوں کا بہادر سپہ سالار ہکٹر میدانِ جنگ میں جانے سے پہلے اپنے گھر آتا ہے اور اپنی بیوی اور شہزادہ بچوں کو الوداع کہتا ہے اس وقت اس کا دل آئندہ کے خطرات سے پُر ہے اور وہ اپنی بیوی اندروماخ کو خطاب کر کے کہتا ہے:"

"عنقریب یونان کے قلعے ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں گے اور نہایت ہولناک حوادث پے بہ پے برسنے لگیں گے۔ لیکن میرا دل ان میں سے کسی سے خوفزدہ نہیں ہوتا۔ . میں اس وقت بھی خوفزدہ نہیں ہوا جبکہ میری ماں قبر میں رکھی گئی اور جس وقت کہ میرے باپ کے خون سے زہر میں بجھے ہوئے نیزے سیراب ہو رہے تھے اور نہ اس وقت جبکہ میرے بھائیوں کی بوسیدہ ہڈیاں زمین کا لقمہ بنی ہوئی تھیں، میں اس وقت بھی پریشان نہیں ہوں گا۔ جبکہ طروادی سب کے سب ہلاک ہو جائیں اور پوری فضائے آسمانی زخمیوں اور مرنے والوں کی چیخ پکار سے بھر جائے لیکن آہ! میرے لئے اے میری پیاری بیوی سب سے بڑا حادثہ یہ ہوگا کہ تو دشمن کے ہاتھوں گرفتار ہو جائے اور ایک باندی کی حیثیت سے زندگی کی تلخیوں پر آنسو بہاتی رہے۔ تجھے سخت پیاس لگی ہو اور ایک قطرہ

آپ کے لئے لوگوں سے درخواست کرے یا تجھ کو کپڑے بننے پر مجبور کیا جائے حالانکہ تیرا دل ٹوٹا ہوا ہو خدانخواستہ اگر یہ مصیبت نازل ہوگئی تو میرے لئے یہ سب سے بڑی مصیبت ہوگی۔ ہائے اندوماخ! میں اس غم کو قطعاً نہیں سہار سکتا کہ تو زنجیروں سے بندھی ہوئی ہو اور تیرے گلے میں طوق پڑا ہوا ہو، دوزخ کی آگ میں جھلس رہی ہو اور لوگوں کو رو رو کر مدد کے لئے پکار رہی ہو، خدا کرے کہ ہکٹر اس وقت زمین میں روپوش ہو چکا ہو جبکہ تیرے اوپر یہ مصیبت نازل ہو۔

(س۔ ق)

ثروت آرا بیگم

از محترمہ حمیدہ سلطانہ بیگم

حمیدہ سلطانہ بیگم صاحبہ ملک کی ادیب خواتین میں ایک ممتاز درجہ رکھتی ہیں۔ یہ ناول موصوفہ نے اب سے دس سال قبل لکھا تھا۔ ناول میں ماحول اور کرداروں کی مطابقت سے واقعیت نگاری کو خاص اہمیت دی گئی ہے۔ "ثروت آرا بیگم" ایک خاص قسم کا کلچر اور تمدن رکھتی ہے زبان کی لطافت کا یہ عالم ہے کہ ہر صفحہ منہ سے بول رہا ہے کہ یہ ایک دہلوی خاتون کی تصنیف ہے۔ ناول دلّی کی مٹی ہوئی تہذیب کا نقشہ آنکھوں کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ پھر دلی کی زبان اور محاوروں کا چٹخارہ سونے پر سہاگہ کا کام کر رہا ہے پڑھی لکھی خواتین کے لئے اس کا مطالعہ دلچسپی کا سبب ہوگا۔

قیمت مجلد دو روپے بارہ آنے۔ غیر مجلد دو روپے آٹھ آنے۔

ملنے کا پتہ :- مصنفہ۔ پریم نواس۔ سر پریام روڈ۔ دہلی

ادبیات

تجلیاتِ اُفق

از میر اُفق صاحب کاظمی امروہوی

جہاں وہ ہے وہ جہاں اس جہاں سے دور نہیں
زمیں سے دور نہیں آسماں سے دور نہیں

نہیں بقیدِ مکاں پر مکاں سے دور نہیں
غرضکہ وہ ہیں جہاں ہوں وہاں سے دور نہیں

حدِ قیاس و خیال و گماں سے دور ہے وہ
مری نظر مرے دل میری جاں سے دور نہیں

حجابِ اکبرِ علم اٹھ گیا تو کیا دیکھا
کہ وہ مری نگہِ لامکاں سے دور نہیں

کوئی کلیم نہیں ورنہ وہ تجلّیِ طور
فروغِ آتشِ شوقِ نہاں سے دور نہیں

قدم احاطۂ ماحول سے بڑھا تو سہی
کہ تیری منزلِ مقصد یہاں سے دور نہیں

بنوں گا طائرِ روح القدس کا ہم پرواز
کہ شاخِ سدرہ مرے آشیاں سے دور نہیں

ہوئی کمالِ تصور سے مجھکو یہ تصدیق
سرِ نیاز ترے آستاں سے دور نہیں

پہنچ ہی جاؤں گا جس دن کرونگا عزمِ صمیم
مدینہ سرحدِ ہندوستاں سے دور نہیں

بعیدِ فہم سے ہے جذبِ حسن و عشق کا راز
مگر یہ میرے دلِ رازداں سے دور نہیں

حجابِ حدِ نظر کا ہے مصلحت کے لئے
وہ جلوہ گاہ، اُفق آسماں سے دور نہیں

مۓ باقی

یوسف جمال صاحب انصاری ایم اے (علیگ)

چشم بر امید ہوں میں دوش و فردا کی قسم
اے جمالِ یار تجھکو طور و موسیٰ کی قسم

خودنمائی حُسن کی فطرت ہی اے پردہ نشیں
ناز جلوہ کر، تجھے ذوقِ تماشا کی قسم

لن ترانی دعوتِ نظّارگی کا نام ہے
چشم موسیٰ کی قسم، طورِ تجلّیٰ کی قسم

خود چھکا دیں جس کو ساقی کی نشیلی انکھڑیاں
بے پیے بھی مست ہی وہ کیفِ صہبا کی قسم

اپنے میخانے کا صدقہ آج شیشے سے نہ ناپ
ساقیا خُم سے لنڈھا دے، تجھکو داتا کی قسم

پھر نگاہوں سے پلا دو، بیخودی کا واسطہ
پھر ذرا اٹھلا کے چلنا، حشر برپا کی قسم

تیری کم ظرفی ہی اے منصور لے ڈوبی تجھے
ورنہ میں کیا کچھ نہیں ہوں ذاتِ یکتا کی قسم

سنگریزوں کو نوازوں میں تو بنجائیں صنم
آذری پیشہ ہے میرا، ربِ کعبہ کی قسم

ہاں زمیں گردش میں ہی، سوگند دورِ جام کی
رقص میں ہے ماہِ تاباں، لغزشِ پا کی قسم

مائلِ توبہ جو ہوتا ہے کبھی عزمِ گناہ
مستیٔ روزِ ازل دیتی ہے صہبا کی قسم

قیس و لیلیٰ پر نہیں کچھ انحصارِ حسن و عشق
ذرہ ذرہ نجد کا مجنوں ہی، لیلیٰ کی قسم

دو آتشہ

از شیدا صاحب گجراتی

(۱)

دیکھ تو اے ساقیٔ کوثر مقام — تیرے مستانِ ازل اور تشنہ کام
محفلِ شمس و قمر کا ذکر کیا! — ہے بہت آگے محبت کا مقام
اک حسیں محفل سجانے کے لئے — کر رہا ہوں آنسوؤں کا اہتمام
کون اٹھا انگڑائیاں لیتا ہوا — رک گیا ہے آج دورِ صبح و شام
چاند کا ہوتا ہے ذروں پر گماں — چاندنی میں کون ہے محوِ خرام
میری منزل ماورائے دو جہاں — میری دنیا بے نیازِ صبح و شام
مجھکو آجائے یقیں ممکن نہیں — ان کے لب پر اور پھر شیدا کا نام

(۲)

اٹھ کہ ہر ذرہ کو دیں درسِ جنوں — اٹھ کہ پھر بدلیں زمانے کا نظام
اٹھ کہ دیں سعیِ مسلسل کو فروغ — تھام لیں بڑھکر مقدر کی زمام
اٹھ کہ پھر چھیڑیں سرودِ سرمدی — بخشدیں ہر چیز کو عمرِ دوام
اس طرح توڑیں ستاروں کا سکوت — گونج اٹھے گنبدِ عالی مقام
قصۂ دار و رسن تازہ کریں — از سرِ نو لیں خرد سے انتقام
اٹھ کہ پھر توڑیں طلسمِ سامری — دیں زمانے کو حقیقت کا پیام

نظمِ باطل کو تہ و بالا کریں
پی کے اے شیدا مئے یثرب کا جام

تبصرے

اسماعیل شہیدؒ | مرتبہ عبداللہ صاحب بٹ تقطیع کلاں ضخامت ۲۱۸ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر قیمت عہ مجلد پتہ:۔ قومی کتب خانہ ریلوے روڈ لاہور

آل پنجاب مسلم اسٹوڈنٹس فیڈریشن، پنجاب کے پُرجوش مسلمان نوجوانوں کی ایک انجمن ہے، جس نے اسلام کے نامور مجاہدوں کی یاد تازہ کرنے کے لئے ان کی یادگار میں خاص خاص دن منانے کا پروگرام شروع کیا ہے۔ چنانچہ پہلے اس انجمن نے سلطان ٹیپو شہید کا دن منایا اور اس سلسلہ میں جو مقالات پڑھے گئے ان کو کتابی شکل میں شائع کردیا۔ اس کے بعد اس انجمن کی طرف سے حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کا دن منایا گیا جس میں حسب روایتِ قدیم ومعمول انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں سنجیدہ اور مفید مقالات پڑھے گئے۔ زیر تبصرہ کتاب انھیں انگریزی اور اردو مقالات کا ایک خوبصورت اور دلکش مجموعہ ہے۔ اردو کے حصہ میں پانچ مضامین نثر ہیں اور ایک نظم اور انگریزی کے مقالات کی تعداد چھ ہے۔ مضامین سب کے سب مفید ہیں محنت وتوجہ سے لکھے گئے ہیں اور ان سے امام عالیمقام کی زندگی اور ان کے کارناموں کے مختلف گوشوں اور پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے لیکن اردو میں سب سے بہتر مقالہ غلام رسول صاحب مہر کا ہے جنھوں نے بالاکوٹ کا جغرافیہ تحقیق اور تفصیل کے ساتھ بتاکر اس واقعہ کے بعض تاریخی بیانات کی نسبت چند ایسی تنقیحات قائم کی ہیں جو حضرت شہیدؒ کے سوانح نگاروں کے لئے بہت اہم ہیں اور جن سے متعدد غلط روایات کی تردید ہوجاتی ہے۔ انگریزی میں ڈاکٹر محمد باقر صاحب کا مقالہ نہایت مفصل اور تحقیق وبیان کے اعتبار سے بہت قابل قدر ہے۔ اس میں حضرت شاہ شہید کی تحریک کے پس منظر کو بیان کرنے کے بعد شاہ شہید کے خاندانی اور ذاتی حالات وسوانح، علمی اور عملی خصوصیات، معرکۂ بالاکوٹ، تصنیفات، جہاد

کی بظاہر ناکامی کے اسباب ان سب مباحث پر تحقیق اور سنجیدگی سے کلام کیا گیا ہے۔ اور آخر میں مضمون کے تمام مطبوعہ اور غیر مطبوعہ آخذ کی فہرست بھی شامل کردی گئی ہے۔ لیکن تعجب ہے کہ فاضل مقالہ نگار نے حضرت شاہ شہید کی تصنیفات میں "عبقات" کا ذکر کیوں نہیں کیا۔ حالانکہ یہ کتاب آپ کی تصنیفات میں سب سے زیادہ اہم ہے اس کتاب کا خاص موضوعِ بحث تجلیاتِ ربانی ہے اور اس سے درحقیقت اندازہ ہوتا ہے کہ آپ مجاہد کبیر ہونے کے ساتھ ساتھ کتنے بڑے عالم بھی تھے۔ اس عظیم المرتبت کتاب کے تمام مباحث اہلِ علم کو دعوتِ غور و فکر دیتے ہیں۔ نہایت لطیف و دقیق کتاب ہے۔

پھر ہم کو اس سے بھی اتفاق نہیں ہے کہ اس جہاد کی ناکامی کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ "تحریک تصوف کے اثرات بد سے الگ تھلگ نہیں رہ سکی" اس میں شبہ نہیں کہ حضرت شاہ اسمٰعیلؒ اور ان کے پیر و مرشد حضرت سید احمد شہیدؒ دونوں اعلیٰ درجہ کے "صوفی" تھے۔ لیکن ان کا تصوف عینِ اسلام تھا جو خرقۂ و سجادہ کے ساتھ ساتھ "با شمشیر و سنان" بھی ہوتا ہے اور جس میں شخصی تذکیۂ نفس کے ساتھ ساتھ اجتماعی مسائل سے ذرا بے اعتنائی نہیں پائی جاتی۔ اور جس میں مرشد کو احتساب و بازپرس سے ماورا کا مرتبہ بھی نہیں دیا جاتا۔ چنانچہ خود اس مقالہ میں متعدد واقعات ایسے مذکور ہیں جن سے ہمارے دعوی کا ثبوت بہم پہنچتا ہے اصل یہ ہے کہ اس تحریک کی ناکامی کے اسباب پر موجودہ حالات میں کوئی واضح گفتگو نہیں کی جا سکتی ورنہ ع

در مجلس رنداں خبرے نیست کہ نیست

اس مقالہ کے بعد ڈاکٹر تصدق حسین خاں صاحب خالد کا مقالہ بھی کچھ کم اہم اور مفید نہیں ہے جس میں آپ نے یہ بتایا ہے کہ انیسویں صدی عیسوی میں برطانوی حکمت عملی نے مسلمانانِ ہند کے کلچر اور ان کی روایات قومی و ملی کے ساتھ کیا معاملہ کیا۔ اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کی تحریک پر مسلمانوں نے اس کا کیا جواب دیا۔ اس سلسلہ میں فاضل مقالہ نگار نے انگریزی تعلیم سے متعلق حضرت شاہ صاحب کا جو فتویٰ نقل کیا ہے وہ ان بہتیرے حضرات کی غلط فہمیوں کا ازالہ کردے گا جو اب تک یہ سمجھتے ہیں کہ علماء نے

انگریزی تعلیم کو حرام قرار دیکر مسلمانوں کو ترقی سے باز رکھنے کی کوشش کی تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے ان تمام الزامات کے نہایت مسکت جواب دیئے ہیں اور بتایا ہے کہ اس دورِ انحطاط میں بھی مسلمانوں نے اپنی گلو خلاصی کے لئے کیا کچھ نہیں کیا اور کس طرح ان کی کوششوں کو کچل کر رکھدیا گیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ بحیثیت مجموعی یہ مجموعۂ مقالات نہایت مفید، عبرت انگیز و سبق آموز ہے۔

جنگ اور اغذیہ | از ڈاکٹر انور اقبال صاحب قریشی تقطیع خورد ضخامت ۸۰ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت ۱۵/ پتہ:۔ ادارۂ ادب جدید۔ شاہراہِ عثمانی حیدر آباد دکن

ڈاکٹر انور اقبال قریشی جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن میں شعبۂ معاشیات کے صدر ہیں۔ موصوف کے جو انگریزی مقالات ہماری نظر سے گذرے ہیں ان سے ان کی مہارتِ فن کا ثبوت ملتا ہے۔ اس مختصر سے رسالہ میں آپ نے اس سے بحث کی ہے کہ جنگ کے زمانہ میں غذاؤں کا کیا انتظام ہونا چاہئے۔ اس سلسلہ میں ہندوستان میں گیہوں اور چاول وغیرہ کی پیداوار کا ذکر کر کے موجودہ غذائی ابتری کے اسباب سے بحث کی ہے اور حکومت نے قیمتوں کی نگرانی اور تقسیم اغذیہ کی جو پالیسی اختیار کر رکھی ہے اس پر فاضلانہ تبصرہ کر کے اس پالیسی کی مذمت کی ہے اور اس کی ناکامی کے اسباب کو بالوضاحت بیان کرنے کے بعد اس سلسلہ میں خود اپنی طرف سے بعض مفید مشورے پیش کئے ہیں۔

مذہب و تمدن | از مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی تقطیع خورد ضخامت ۱۱۱ صفحات کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت عہ/ پتہ:۔ مکتبۂ جامعہ دہلی۔

یہ ایک مقالہ ہے جو لائق مولف نے دو سال ہوئے جامعہ ملیہ میں پڑھا تھا۔ اس میں پہلے مذہب، فلسفہ اور تمدن کے مشترک سوالات کی تنقیح کر کے وسائل جواب یعنی حواس، عقل اور فلسفہ پر تنقید کی ہے اور ان تین چیزوں کی بنیاد پر جو تمدن قائم ہوئے ہیں ان کی رکاکت و سخافت ظاہر کی ہے۔ اس کے بعد مذہب، وحی اور انبیاء کرام کی تعلیمات کا تذکرہ اور اسلامی تمدن و زندگی کی خصوصیات کا بیان ہے۔

زبان و بیان شستہ اور دلچسپ ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اصل موضوعِ بحث کے لحاظ سے مقالہ جس قدر جامع ہونا چاہیے تھا اتنا نہیں ہے۔

ملاءِ اعلیٰ | از ڈاکٹر اشتیاق حسین صاحب قریشی تقطیع خورد ضخامت ۳۲ صفحات قیمت ۴ر طباعت و کتابت بہتر پتہ :۔ مکتبہ جامعہ دہلی

یہ ایک مختصر ڈراما ہے جس میں جذبات کی بلندی اور مادی ضروریات کی کشمکش کو مزاحیہ رنگ میں بطور تمثیل پیش کیا گیا ہے۔ ایک مصور اپنی فن کاری میں اتنا مصروف ہے کہ اسے گھر کی ضروریات کا کوئی پتہ ہی نہیں ہے۔ بیوی تنگ آکر زہر کھا لیتی ہے اور ادھر مصور بھی بیوی کے تقاضوں سے چھٹکارا پانے کے لئے زہر کھا کر خودکشی کرنا چاہتا ہے لیکن یہ زہر اتفاق سے مہلک نہیں ہے۔ دونوں زہر کے اثر سے "ملاءِ اعلیٰ" میں پہنچ جاتے ہیں اور وہاں باہمی صلح ہو جاتی ہے۔ ڈرامہ دلچسپ اور عام فہم زبان میں لکھا گیا ہے۔

سمن پوش | از مجنوں گورکھپوری تقطیع خورد ضخامت ۱۷۴ صفحات طباعت و کتابت متوسط قیمت مجلد ۸ر پتہ :۔ مکتب خانہ علم و ادب جامع مسجد اردو بازار دہلی

مجنوں صاحب گورکھپوری اردو زبان کے پرانے اور مشہور افسانہ نگار ہیں اور آپ کے افسانوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں رومانیت اور جذباتیت کے ساتھ ایک مخصوص قسم کی نفسیاتی انفرادیت (Pshychological Individualism.) اور ایک طرح کی عقلیت و علمیت پائی جاتی ہے۔ زبان عموماً بہت شستہ اور بلیغ و رواں لکھتے ہیں۔ اس مجموعہ میں پانچ افسانے اور ایک مضمون (جو روحانیات سے متعلق لکھنؤ کے رسالہ جن میں شائع ہوا تھا) شامل ہیں۔ انھیں افسانوں میں "سمن پوش" بھی ہے جس کی نسبت ایک مرتبہ نگار میں ایک ٹریجڈی شائع ہوئی تھی۔ فرصت کے لمحات میں پڑھنے کی چیز ہیں۔

اپنے خواب از سید کاظم علی صاحب دہلوی تقطیع خورد ضخامت ۲۰۰ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد دو روپیہ :- منیجر رسالہ کہکشاں گلی شاہ تارا دہلی۔

سید کاظم علی صاحب اردو کے شگفتہ قلم افسانہ نگار ہیں، بیگمات کی ٹکسالی زبان لکھتے ہیں۔ واقعات زیادہ تر معاشرتی اور اصلاحی ہوتے ہیں جن میں ہماری روزمرہ کی زندگی کے نقشے صحیح رنگوں کے ساتھ زیر نظر آتے ہیں۔ موصوف کے افسانوں کا پہلا مجموعہ " دلی کی باتیں " شائع ہوکر مقبول ہوچکا ہے امید ہے کہ یہ افسانے بھی بنگاہِ پسندیدگی دیکھے جائیں گے۔ ان افسانوں کی زبان اور ان کا انداز بیان ان ترقی پسند ادیبوں کے لئے ایک کھلا چیلنج ہے جو زمین آسمان کے قلابے ملاتے ہیں لیکن زبان میں کوئی لوچ اور گھلاوٹ نہیں پیدا کر سکتے۔

نگہت از قیسی صاحب رامپوری تقطیع خورد ضخامت ۲۴۴ صفحات کتابت وطباعت بہتر کاغذ چکنا بادامی قیمت مجلد عہ پتہ :- کتب خانہ علم وادب جامع مسجد دہلی۔

قیسی صاحب اردو کے روشناس لکھنے والوں میں سے ہیں۔ یہ کتاب ان کا ایک مسلسل ناول ہے جس کا قصہ دلچسپ اور رومانوی ہے، زبان صاف ستھری اور سلیس ہے لیکن قیسی صاحب نے جہاں جہاں سنجیدہ اور متین عبارتوں میں ظرافت کا رنگ بھرنے کے لئے بعض شوخ یا ناموزوں الفاظ لکھدیئے ہیں اون کی وجہ سے مخمل پر ٹاٹ کے پیوند کا گمان گذرنے لگتا ہے۔ پھر جہاں دیہاتیوں کی بولی بولنے کی کوشش کی گئی ہے وہاں بھی نقل مطابق اصل نہیں ہوسکی ہے۔ علاوہ بریں کتاب میں کتابت وطباعت کی غلطیاں کثرت سے رہ گئی ہیں۔ جن کی وجہ سے پڑھنے والے کے کیفِ مطالعہ کا تسلسل باقی نہیں رہ سکتا۔

تنویرِ صبر از سکندر بخت صاحب تقطیع خورد ضخامت ۸۴ صفحات کتابت وطباعت عمدہ قیمت عہ پتہ :- غلام دستگیر صاحب تاجر کتب عابد روڈ، حیدرآباد دکن۔

اس رسالے میں از روئے قرآن وحدیث یہ بتایا گیا ہے کہ صبر کے حقیقی معنی کیا ہیں۔ فلسفۂ اخلاق

میں اس کی کیا تعریف ہے، صبر کن کن مواقع پر اور کن کن چیزوں سے ہونا چاہئے۔ قرآن اور حدیث میں اس کے کیا فضائل مذکور ہیں اور نیز یہ کہ صبر کے مراتب و مدارج کتنے ہیں۔ لائق مولف حوصلہ افزائی کے مستحق ہیں کہ انھوں نے نوعمری کے باوصف ایک ایسی کتاب لکھکر پیش کی ہے جس سے توقع ہوتی ہے کہ اگر وہ علمی مشاغل میں مصروف رہے تو آگے چلکر ایک کامیاب مصنف ہو سکتے ہیں۔

خطبۂ صدارت آل انڈیا احناف کانفرنس تقطیع کلاں ضخامت ۵۱ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ معمولی پتہ:۔ دفتر جمعیۃ الاحناف مئو آئمہ ضلع الہ آباد

یہ وہ خطبہ ہے جو مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند نے آل انڈیا جمعیۃ الاحناف کانفرنس منعقدہ ۱۵،۱۶،۱۷ رشوال المکرم ۱۳۶۲ھ میں بحیثیت صدر پڑھا تھا جس میں انھوں نے اپنی مخصوص افتاد طبع اور مزاج کے مطابق اجتہاد و تقلید سے متعلق اپنے افکار کو براہین انیہ و لمیہ کے پیرایہ میں بیان کیا ہے ضمناً شرائع و احکام کے متعدد پہلوؤں پر بھی گفتگو ہوتی گئی ہے۔ آخر میں امام اعظمؒ کے تفقہ اور فقہ حنفی کی بعض خصوصیات پر کلام کیا گیا ہے۔ آخر میں لائق صدر نے مسلمانوں سے خواہ وہ مقلد ہوں یا غیر مقلد عام اتحاد کی اپیل کی ہے اور ان کو باہمی رواداری کے ساتھ رہنے سہنے اور ایک متفقہ نقطۂ اتحاد پر جمع ہونے کی تلقین کی ہے۔ جس کی اس زمانہ میں شدید ضرورت ہے۔

رنگین لفافہ از سید ابو تمیم صاحب فرید آبادی تقطیع خورد ضخامت ۱۶۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ متوسط قیمت مجلد ۱۲؍ پتہ:۔ بک ڈپو انجمن ترقی اردو جامع مسجد دہلی۔

یہ سید ابو تمیم صاحب کے چار افسانوں کا مجموعہ ہے۔ زبان صاف اور سلیس ہے اور پلاٹ میں بھی بجائے تخیل کے واقعیت کا رنگ زیادہ پایا جاتا ہے۔ پھر عبارت کی دلنشینی کے ساتھ ہلکا ہلکا سا طنز ایک خاص لطف دیجاتا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب کے بقول یہ کتاب بھی ظرافت طنز اور پریشان خیالی کا ایک دلچسپ مجموعہ ہے۔

ندوۃ المصنفین کی جدید کتاب

مکمل "لغات القرآن" مع فہرست الفاظ

جلد اول

ہندوستان کا مشہور و معروف اخبار "مدینہ" کتاب پر تبصرہ کے سلسلہ میں لکھتا ہے۔

"جو لوگ قرآن مجید کو سمجھ کر پڑھنا چاہتے ہیں ان کے لئے یہ کتاب بہت مفید ہے، اس میں کلام پاک کے تمام الفاظ وکلمات کے معنی نہایت شرح وبسط کے ساتھ عام فہم اردو میں درج کئے گئے ہیں، الفاظ کی ترتیب حروف تہجی کے مطابق رکھی گئی ہے اس لئے حوالے میں دقت نہیں ہوسکتی۔ اردو میں اس موضوع پر چند کتابیں لکھی گئی ہیں لیکن یہ کتاب جو ندوۃ المصنفین دہلی کے ایک فاضل رفیق مولانا عبدالرشید نعمانی نے مرتب کی ہے ہر لحاظ سے سب پر فوقیت رکھتی ہے، طباعت وکتابت ندوۃ المصنفین کی روایتی شان کے مطابق اس گرانی و گرانجانی کے زمانے میں بھی حیرتناک طور پر بہت عمدہ اور دیدہ زیب ہے ابھی اس کی صرف پہلی جلد شائع ہے جو صرف ردیف الف پر مشتمل ہے اور متوسط تقطیع کے ۴۳۲ صفحات کی حامل ہے جو لوگ بہت کم عربی جانتے ہیں ان کیلئے بھی یہ کتاب قرآن فہمی میں کافی مدد دیسکتی ہے جہانتک ہوسکا کوشش کی گئی ہے کہ کتاب کا نفع زیادہ سے زیادہ حد تک عام ہو۔ امید ہے انشاءاللہ تعالیٰ عوام کے لئے الفاظ کا ترجمہ، متوسطین کے لئے ماخذ اشتقاق، صیغوں کا تعین اور معانی کی ضروری تشریح و تفصیل اور خواص کے لئے علمی مباحث دلچسپی کا باعث ہوں گے۔ ایک مدرس اس کتاب کو ہاتھ میں لیکر قرآن مجید کا درس دیسکتا ہے۔ ایک طالب علم اس کے ذریعہ استاذ کے دیئے ہوئے قرآنی سبق کو اچھی طرح یاد کرسکتا ہے اور ایک عام آدمی اس کے مطالعہ سے اپنی فہم کے مطابق قرآن مجید کو بخوبی سمجھ سکتا ہے، کتابت طباعت کاغذ نہایت اعلیٰ۔

تقطیع ۲۰×۲۶ صفحات ۴۳۲ - قیمت غیر مجلد ۶ مجلد مع خوبصورت گردپوش ۱۲/۸ مجلد چرمی نہایت مضبوط ۱۲/۸

منیجر ندوۃ المصنفین قرول باغ دہلی

چند نایاب مصری کتابیں

مکتبۂ برہان میں مصر و استنبول کی چھپی ہوئی چند نادر اور عظیم الشان کتابیں آگئی ہیں۔
ان میں اکثر کتابیں وہ ہیں جو گرانی کے اس ہولناک دور میں یا تو کسی قیمت پر ملتی
ہی نہیں، ملتی ہیں تو اتنی قیمت پر کہ ان کا خریدنا متوسط درجہ کے انسان کے لئے
نہایت دشوار ہے۔ ذیل میں ان کتابوں میں سے بعض کتابوں کے نام درج کئے جاتے ہیں

عمدۃ القاری شرح بخاری کامل استنبولی

اس عظیم الشان کتاب کی قیمت جنگ سے پہلے بھی سینکڑوں روپے تھی قیمت مجلد چرمی ایک سو ساٹھ روپے (۱۶۰)
کتاب نہایت اچھی حالت میں ہے۔ جلد نئی مضبوط اور خوبصورت۔

فتح الباری طبع میری

فتح الباری میری کے متعلق سب جانتے ہیں کہ وہ جنگ سے پہلے بھی کسی قیمت پر
دستیاب نہیں ہوتی تھی۔ ہمارے یہاں اس کی صرف جلد اول نہیں ہے۔ جلد نہایت مضبوط
اور خوبصورت۔ قیمت ایک سو پچاس روپے (۱۵۰)

نیل الاوطار مع عون الباری طبع میری

سالہا سال سے نایاب ہے ابنائے مولوی محمد بن غلام رسول سورتی کی جنگ سے پہلے
کی فہرست میں اس کتاب کی قیمت ۲۲۵ تحریر ہے۔ ہماری موجودہ قیمت ۱۹۵ ہے
مجلد چرمی کی قیمت میں ۱۵ کا اضافہ ہوجائے گا۔

ملنے کا پتہ

مکتبۂ برہان دہلی قرولباغ

برہان

جلد دوازدہم　　　　　　شمارہ (۲)

صفر ۱۳۶۳ھ مطابق فروری ۱۹۴۴ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اب یہ حقیقت ڈھکی چھپی نہیں رہی کہ ہمارا نظامِ تعلیم خواہ تعلیم جدید ہو یا قدیم۔ نہ صرف یہ کہ ابتر اور اصلاح طلب ہے بلکہ وہ دراصل ایک ایسا گھن ہے جو اندر ہی اندر ہماری قومیت کے جسم کو کھوکھلا کر رہا ہے۔ یونیورسٹیوں کی تعلیم کی نسبت ایک عام پکار ہے کہ ذریعۂ تعلیم قومی اور ملکی زبان ہونی چاہئے اور نصاب وطرزِ تعلیم ایسا ہونا چاہئے کہ طالب علم کا دماغ تقلیدی ہونے کے بجائے تخلیقی اور اجتہادی صلاحیتوں سے مالامال ہو۔ پھر یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر شخص بی اے۔ اور ایم اے ہی ہو۔ بلکہ کسی مضمون کی اعلیٰ تعلیم صرف ان طلبہ کے لئے مخصوص ہونی چاہئے جو طبعی رغبت واقتضار سے اپنی زندگی کسی علمی یا تعلیمی کام میں ہی بسر کرنا چاہتے ہیں۔ صنعت وحرفت کی بڑی بڑی درسگاہیں اور بڑے بڑے کارخانے ہونے چاہئیں جہاں وہ طلبہ جو علمی اور تعلیمی کام کے لئے اپنی زندگیاں وقف نہیں کرسکتے۔ میٹرک پاس کرنے کے بعد ٹریننگ حاصل کریں اور پھر اپنی معاش کا کوئی اچھا اور لائقِ عزت ذریعہ پیدا کرسکیں۔

یہ تو وہ عام چیزیں ہیں جو ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں قوموں کے نقطۂ نظر سے آج کل کی انگریزی تعلیم کے مشترکہ نقائص ہیں۔ جہاں تک مسلمانوں کی ذات کا تعلق ہے۔ ان کو ان چیزوں کے علاوہ تعلیمِ جدید کی درسگاہوں سے یہ شکایت بھی ہے کہ ان میں مسلمانوں کے علوم وفنون اور ان کے کلچر سے کوئی خاص اعتنا نہیں کیا جاتا۔ یوں ہونے کو تو نصابِ تعلیم میں عربی زبان بھی شامل ہے اور فارسی بھی۔ اردو بھی پڑھائی جاتی ہے اور اسلامی تاریخ کے بعض حصے بھی۔ اور انگریزی تعلیم کی جو درسگاہیں مسلمانوں کی اپنی ہیں ان میں ان سب کے علاوہ دینیات کی تعلیم کا بھی اہتمام نہیں ہوتا بلکہ عملاً بھی طلبار کو نماز روزہ کا پابند بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بعض درسگاہوں کا حال تو یہ ہے کہ وہاں ہر نماز کے وقت کلاس روم کی طرح طلبہ کی باقاعدہ حاضری

ہوتی ہے اور جو طالب علم بغیر کسی عذر کے غیر حاضر ہوتا ہے اس کو تھوڑا بہت جرمانہ ادا کرنا پڑتا ہے۔

لیکن پھر دیکھ لیجئے اس اہتمام اور تاکید کے باوجود تعلیم جدید کے جو نتائج ہمارے سامنے آرہے ہیں وہ کس درجہ مایوس کن اور افسوسناک ہیں۔ سب کچھ پڑھنے کے بعد ایک اعلیٰ انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان کا جو سرمایہ ہوتا ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہوتا کہ وہ انگریزی میں بات چیت کر سکتا ہے انگریزی میں دفتری تحریر لکھ سکتا ہے۔ اور بس! کبھی کوئی بہت ہی ذہین وطبّاع ہوا تو کسی مقابلہ کے امتحان میں کامیاب ہو کر کوئی نمایاں عہدہ سنبھال کر بیٹھ جاتا ہے۔ بس یہ ہے حاصل ان کروروں روپیہ کا جو ہر سال تعلیم پر خرچ کئے جاتے ہیں اور یہ ہے مآل ان دماغ ریزیوں اور جانفشانیوں کا جو ہمارے لاکھوں نوجوان روزانہ شب و روز کی محنت میں کرتے ہیں۔

اب پرانی تعلیم کا جائزہ لیجئے! تو معلوم ہوگا کہ یہاں کا حال بھی کچھ کم سقیم اور ابتر نہیں ہے اُن علوم و فنون سے قطع نظر جن کو ان مدرسوں کی چہار دیواری میں داخل ہونے کی اجازت بھی نہیں ہے۔ صرف اُن علوم کو دیکھئے جن کا یہاں باقاعدہ درس ہوتا ہے اور جن کی تعلیم ہی ان مدارس کے قیام کی حقیقی علتِ غائی ہے۔ پھر بتایئے کہ ملک میں کتنے مفسر ہیں اور محدث کتنے۔ . . . فقہار کی تعداد کس قدر ہے اور عربی زبان کے ادیبوں کا شمار کیا ہے۔ منطق اور فلسفہ کے مبصر عالموں کی گنتی کیا ہے۔ اور علم الکلام کے ماہر کتنے لوگ کہے جا سکتے ہیں۔ پھر یہ بھی سوچئے کہ اخلاق اور عمل کے لحاظ سے مدارس عربیہ کے ان فارغ التحصیل حضرات کا پایہ کتنا اونچا ہے اور مسلمانوں کی اجتماعی خدمات میں ان کا کتنا حصہ ہے! ذکر ماضی کا نہیں حال کا ہے۔ گفتگو ان کے متعلق نہیں ہے جو اس دنیا میں نہیں رہے بلکہ ان کی نسبت ہے جو ہزاروں کی تعداد میں ہر سال علوم دینیہ و اسلامیہ کے حامل بن کر ملک کے طول و عرض میں پھیل رہے ہیں ان سب پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے کے بعد فیصلہ کیجئے کہ کیا مسلمان دینی اور دنیوی' غرض یہ ہے کہ کسی قسم کی تعلیم میں بھی سیدھے راستہ پر چل رہے ہیں اور کیا ان حالات کے پیشِ نظر کہا جا سکتا ہے کہ وہ جس راستہ پر چل رہے ہیں وہ واقعی "کعبہ کی راہ" ہے۔

اس صورتِ حالات کی اصلاح وتبدیلی کے لئے عرصہ سے مفکرینِ اسلام غور کر رہے ہیں لیکن افسوس ہے کہ عملی طور پر کوئی ایک موثر کوشش بھی اب تک بروئے کار نہیں آئی۔ اس سلسلہ میں ہمارے محترم جناب مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ نے اپنا ایک نیا نظریہ پیش کیا ہے جس کی پوری وضاحت تو آپ کو اس کتاب سے ہوگی جو ندوۃ المصنفین کے زیرِ اہتمام زیرِ اشاعت ہے لیکن حال میں ہی ایک اخبار میں آپ کا جو بیان شائع ہوا ہے، اس سے بھی اس پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ ہمارے نزدیک مولانا نے یہ نظریہ پیش کرکے اربابِ نظر کے لئے ایک نئے انداز سے مسئلہ زیرِ بحث پر غور وفکر کرنے کا دروازہ کھولا ہے۔ آئندہ اشاعت میں ہم اس کا تذکرہ مع اپنے تبصرہ کے کریں گے۔

حلقۂ ندوۃ المصنفین سے باخبر حضرات کو معلوم ہے کہ کلکتہ، دہلی کے مشہور صاحبِ خیر جناب محترم شیخ فیروز الدین صاحب (جے، بی فیروز کمپنی) شروع ہی سے اس ادارے کے سب سے بڑے محسن ہیں، موصوف نے ہر مرحلہ پر تصنیف وتالیف کے اس سنجیدہ اور خاموش مرکز کی شاہانہ اعانت فرمائی ہے ان کو نہ صرف یہ کہ ندوۃ المصنفین کا پُرسکون اور بے لوث اندازِ خدمت پسند ہے بلکہ اس کے ذمہ دار کارکنوں سے شخصی طور پر بھی ایک خاص قسم کا تعلقِ مودت رکھتے ہیں۔ چنانچہ حال ہی میں آپ نے اپنے لائق اور سعادت مند فرزند میاں محمد یوسف صاحب بی اے کی شادی کی تقریب مسعود کی خوشی میں مختلف اسلامی اور دینی اداروں کو جو گراں قدر عطیات مرحمت فرمائے ہیں کسی ادنیٰ تحریک کے بغیر آپ نے اس میں ندوۃ المصنفین کو بھی سرفہرست رکھا اور مبلغ پانچسو روپئے مرحمت فرمائے۔ مقدار کے لحاظ سے یہ رقم اگرچہ آپ کی پہلی مسلسل نوازشوں کے مقابلہ میں قابلِ ذکر نہیں لیکن اس اعتبار سے بہت قابلِ قدر ہے کہ آپ نے اس تقریبِ سعید کے موقع پر از خود اپنے اس ادارے کو یاد فرمایا جس کی تعمیر کی ہر منزل میں آپ کا دستِ کرم کارفرما رہا ہے۔ قومی اور ملی اداروں کی اس برمحل فیاضانہ اعانت سے آپ نے ان متمول حضرات کے لئے بہت اچھا اسوہ قائم کیا ہے جو اپنی امارت ووجاہت کی نمائش میں تو لاکھوں خرچ کرتے ہیں لیکن ملی ضرورتوں کے احساس کے لئے ان کی جیبوں پر قفل چڑھ جاتے ہیں۔ ہم جناب موصوف کا صمیمِ قلب سے شکریہ ادا کرتے ہیں اور اربابِ ثروت کو ان کے نقشِ قدم پر چلنے کی دعوت دیتے ہیں۔

اسلام میں ریاست کا تصوّر

(از مولوی محمد آصف صاحب سیوہاروی۔ بی۔اے)

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر   کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت   شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

زہر میں جو اثر خدا نے ودیعت کیا ہے وہ سب انسانوں پر کم وبیش اثر کرتا ہے۔ اگرچہ زہر کا اثر وہی رہتا ہے پھر بھی قویٰ کے لحاظ سے مختلف انسانوں پر مختلف اثرات ہوتے ہیں۔ کسی پر کم کسی پر زیادہ بالکل اسی طرح "الناس علیٰ دین ملوکھم" کا اثر ہر قوم پر ہونا ازبس ضروری ہے۔ مگر مضبوط اقوام پر کم اور کمزور اقوام پر زیادہ۔ فی زماننا یورپ کی مادہ پرستی "تلخی کام ودہن" کے معاملہ سے تجاوز کرکے "رگ وپے" میں سماگئی اور دین کا چراغ بظاہر تہذیب کے قمقموں کے سامنے دھیما پڑ گیا۔ مسلمان جو کبھی "اللہ کا شیدائی تھا" اور استغنائے مسلمانی کے زور پر دنیا کو حقیر سمجھتا تھا۔ آج احتیاج کے سامنے سرنگوں نظر آتا ہے۔ یورپ کی ساحریت نے اس کو اس درجہ مسحور کر رکھا ہے کہ وہ دنیا کو اپنا حاصل سمجھنے لگا اور اس کا نتیجہ وہی ہوا جو ہونا تھا کہ جسمانی اور اقتصادی انحطاط کے ساتھ ساتھ اس کا ذہنی انحطاط بھی شروع ہوا اور رفتہ رفتہ اس نے اپنی شخصیت اہلِ یورپ کے حوالے کردی۔

افلاطون (Plato) سے لے کر لاسکی (Laski) تک ہزاروں سیاسی نظریئے بنے اور بن بن کر بگڑے۔ یونانی اور روم کی شہری حکومتوں سے لے کر موجودہ دور کی حکومتوں تک ہزارہا قسم کی حکومتیں اس دنیا میں قائم ہوئیں اور کل من علیہا فان کا جام پی پی کر اس خاکدانِ عالم کو الوداع کہہ گئیں۔ پچھلی تین صدیاں تاریخ سیاست میں بہت اہم ہیں۔ اس درمیان میں نئے نئے نظریئے دنیا کے سامنے آئے اور حکومت کے نئے نئے تجربے کئے گئے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد سے ہندوستان کا تعلق یورپ سے روز بروز گہرا ہوتا

چلا گیا اور رفتہ رفتہ ہمارے دماغوں پر یورپ نے پورا پورا قبضہ کر لیا۔ آج مغرب پرست مسلمان کی معراج یہ ہے کہ اگر اشتراکیت (Socialism) کا تذکرہ ہو تو کلام الٰہی سے ثابت کر دکھائے کہ قرآنِ عزیز صرف اشتراکیت سکھاتا ہے اگر اشتمالیت (Communism) کی بحث چھڑ جائے تو قرآن شریف اور مارکس (Marx) کی کتاب میں کوئی فرق باقی نہ رہے اسی طرح اس کے نزدیک جمہوریت (Democracy) ملت پروری (Nationalism) اور دینی حکومت (Theocracy) سب برحق ہیں اور سب قرآن سے ثابت کی جا سکتی ہیں اس کی اس خیرگی پر جتنا ماتم کیجئے کم ہے ؂

خود بدلتے نہیں، قرآن کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق

صرف یہی نہیں کہ یہ لوگ موجودہ زمانہ کے طوفان میں بہہ نکلے ہیں۔ اور انھیں صدائے حق بلند کرنے کی جرأت نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ اس سے ان کی ناواقفیت اظہر من الشمس نظر آتی ہے۔ نہ وہ ان نظریوں کی اہمیت سمجھتے ہیں اور نہ وہ اسلام کے اصول سے واقف ہیں۔ ان کی تحریر اور تقریر صرف اس لئے ہے کہ دنیا ان کو قدامت پسند اور تنگ نظر نہ خیال کرے۔ وہ "بازمانہ ستیز" کے مسئلہ پر کیا کاربند ہوتے۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ "بازمانہ بساز" کے معاملہ سے بھی ناواقف ہیں۔ قرآن کریم کی آیتوں کو سیاق و سباق سے قطع نظر جس طرح چاہتے ہیں معنی پہنا دیتے ہیں اور یہی معاملہ دوسرے مصنفین کی کتابوں کے ساتھ برتتے ہیں۔ دنیا کے تمام نظریوں میں کچھ نہ کچھ باتیں ایک سی پائی جاتی ہیں۔ وہ اس لئے کہ دنیا کے تمام آدمی خواہ وہ نوح علیہ السلام کی امت سے وابستہ ہوں یا موجودہ دور سے متعلق، وہ ہندوستانی ہوں کہ جرمنی، چینی ہوں کہ امریکی، جاہل ہوں کہ عالم۔ اشتراک جنسی و نوعی کی وجہ سے ان سب میں بہت سی باتیں مشترک ہیں اور جب انسان کے لئے کوئی قانون بنے گا تو اس میں بہت سی باتوں کا مشترک ہونا ناگزیر ہے۔ اسی طرح مذکورۂ بالا نظریوں اور اسلام میں بہت سی باتیں ملتی جلتی ہیں وہ اس لئے کہ دونوں انسان سے بحث کرتے ہیں لیکن اس کا یہ منشا نہیں کہ اسلام ان تمام نظریوں کی موافقت کرتا ہے۔ اسلام کا خود اپنا ایک سیاسی تصور ہے اور اسی طرح ریاست (State) کا تصور بھی وہ سب سے علیحدہ پیش کرتا ہے اور چونکہ اسلام کا تصور ریاست

فطرت کے مطابق ہے اور انسانی تعصب سے پاک ہے اس لئے وہ سب سے افضل و برتر ہے۔ اسلامی تاریخ اس بات کو ثابت کر رہی ہے کہ کس طرح اسلامی اصولوں نے دنیا سے خراج تحسین حاصل کیا اور ہم "مغرب زدہ" لوگوں کی اس کم نظری پر متعجب ہیں کہ وہ کس طرح یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ اصول جنہوں نے خستہ قوموں میں ایک توانائی کی لہر دوڑا دی تھی آج دنیا کے زخم کا مداوا کرنے سے معذور ہیں۔

کشادم دام بر گنجشک وشادم یادان ہمت
کہ گر سیمرغ می آمد بدام آزاد می کردم

رہا زمانہ کی موافقت کرنے کا سوال تو اس کا فیصلہ قرآن عزیز نے سینکڑوں برس پہلے کر دیا ہے۔

ولن ترضیٰ عنک الیھود ولا النصٰری (اور یاد رکھو) یہود تم سے خوش ہونے والے نہیں جب تک
حتیٰ تتبع ملتھم۔ تم ان کی ملت کی پیروی نہ کرو اور یہی حال نصاری کا ہے

یہ اصول جس طرح پچھلی قوموں پر صادق آیا۔ موجودہ انسانوں پر بھی صادق آتا ہے۔

اس سلسلہ میں ایک اور عام غلطی کی بھی اصلاح ضروری ہے۔ مسلمانوں میں جو رسم و رواج پائے جاتے ہیں۔ جو طرز معاشرت ان لوگوں نے بنا رکھا ہے۔ جس اخلاق کا مظاہرہ یہ کرتے ہیں۔ جس قسم کی حکومتیں ان کی قائم ہوئیں۔ ان سب کو اسلام سے متعلق سمجھا جاتا ہے حالانکہ یہ ایک بڑی بھول ہے، نہ اسلامی ممالک اسلام پر کاربند ہیں نہ ان کا طرز حکومت اسلامی ہے اور نہ ہر مسلمان اسلام کی کسوٹی پر پورا اترتا ہے۔ اسلامی حکومت جس کی بنا نبی آخر الزماں (صلعم) نے ڈالی تھی اور جس کی آبیاری خلفاء نے اپنے خونِ جگر سے کی۔ جس کی ترقی کا باعث حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے قول و فعل بنے اور جس کو قائم رکھنے کی کوشش حضرت عثمانؓ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کی وہ ان بزرگوں کے بعد قائم نہ رہ سکی اسلامی حکومت کا یہ پودا ابھی پوری طرح پروان نہ چڑھنے پایا تھا کہ بنو امیہ کی کام جوئیوں کے تیر نے اس کا کام تمام کر دیا۔ اور یزید کی حکومت سے لے کر موجودہ حکومتوں تک مسلمانوں کی سلطنتیں قائم ہوئیں لیکن اسلامی حکومت قائم نہ ہو سکی۔ ابن معاویہ سے مسلمانوں کی حکومت کی تاریخ شروع ہوتی ہے جو اسلامی حکومت کی تاریخ سے یکسر جدا ہے۔ اور دونوں چیزوں کو ایک سمجھنا سراسر غلط ہے اسلامی حکومت

کی تاریخ خلفاء کے زمانہ سے آگے نہیں بڑھتی اس لئے کہ اس کے بعد سے غیر اسلامی طریقوں نے راہ پائی۔ اور حضرت معاویہؓ نے اپنے بیٹے کو نامزد کر کے بادشاہت کی بنا ڈالی جو اسلام کی اسپرٹ کے بالکل منافی ہے۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ "ریاست" کا تصور ارباب فلاسفہ کی نظر میں کیا ہے اور اسلام اس بارے میں کیا کہتا ہے؟ "ریاست" کی تعریفیں برسات کے کیڑوں کی طرح بے شمار ہیں۔ ہم مندرجہ ذیل چند تعریفوں پر قناعت کریں گے۔ انگریز مفکر ہالینڈ (Holland) نے ریاست کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"انسانوں کا کثیر التعداد (انبوہ) اجتماع ایک قلمرو (ملک محروسہ) میں آباد۔ جن میں اکثریت یا قابل تحقیق جماعت کے افراد کی رائے، اس قسم کی اکثریت یا جماعت کی طاقت کے سبب اس تعداد پر فوقیت حاصل کرے جو اس کے خلاف ہو۔" [۵۱]

جرمن مصنف سی ڈل (Seydel) کی رائے ہے کہ "ایک ریاست اس وقت وجود میں آتی ہے جب انسانی افراد کی ایک تعداد جو زمین کے ایک حصہ پر قابض ہوں کسی رفیع عزم کے ماتحت آپس میں متحد ہو جائیں۔" [۵۲]

گروشز (Grotius) کے نزدیک ریاست (Civitas) اس کا نام ہے کہ "آزاد انسانوں کی ایک مکمل سوسائٹی حق کے مفاد سے مستفیض ہونے اور باہمی اتفاق کی خاطر متحد ہو جائے۔" [۵۳]

بلنٹ شلی (Blunt Schli) کے نزدیک "ریاست ایک خاص ملک محروسہ کے سیاسی مقصد کے لئے منظم باشندوں کا نام ہے۔" [۵۴]

ممالک متحدہ امریکہ کی سپریم کورٹ (Supreme Court) نے ریاست کی تعریف ایک مقدمہ کے سلسلہ میں ایک مرتبہ اس طرح کی تھی کہ "ریاست ایک آزاد انسانوں کی مشترک مفاد کے لئے متحد جماعت کا نام ہے۔ جو کچھ اپنا ہے اس سے مستفیض ہونے کے لئے اور دوسروں کے ساتھ انصاف کرنے کے لئے۔" [۵۵]

---

[۵۱] ابتدائی اصول قانون چھٹی اشاعت صفحہ ۴۰ — Elements of Jurisprudence 6th ed. P.40.

[۵۲] صفحہ ۱ و ۴ — Grundzuge einer allgemeine Staatsleehre . P. 1. 4.

[۵۳] De Jure Belli et Pacis bk. 1, ch 1, Sec 13 (Whewell's ed. P.18)

[۵۴] Allgemeine Staatslehre ج ۱ ص ۲۴۔ [۵۵] Chisholm V. ga., 2 Dall 456.

ریاست کی بہترین تعریف جس میں ریاست کے تمام سیاسی اور روحانی اجزا شامل ہیں گارنر (Garner) نے اپنی کتاب (Introduction of Political Science. صفحہ ۴۱) پر اس طرح کی ہے کہ "ریاست ایک افراد کی برادری (Community) ہے، کم وبیش وسیع، مستقل طور سے ایک معین حصۂ ملک محروسہ پر قابض، بیرونی تسلط سے آزاد اور ایک منظم حکومت کی حامل جس کی دائمی تابعداری باشندوں کی ایک بڑی جماعت کرتی ہو"

ہم ان تعریفوں کی روشنی میں وہ اجزا آسانی سے معلوم کرسکتے ہیں جن سے مل کر ریاست ظہور میں آتی ہے۔

(۱) پہلا ضروری جزء۔ انسانوں کی جماعت ہے جو مشترک مفاد کے خاطر آپس میں متحد ہو۔

(۲) دوسرا جزء:۔ ایک معین حصہ ملک محروسہ پر قبضہ ہے۔

(۳) تیسرا جزء:۔ بیرونی تسلط سے آزادگی۔

(۴) چوتھا جزء:۔ ایک مشترک اعلیٰ وبرتر حکومت جس کے ذریعہ سے مجموعی رائے کا مظاہرہ اور اس رائے پر عملدرآمد ہو۔

ارباب فلسفہ میں ریاست کے اجزاء کے متعلق اختلاف ہے۔ بورن ہاک (Born hak.) صرف تین جزء ضروری خیال کرتا ہے "ایک معین ملک محروسہ، ایک آبادی اس سے وابستہ، اوران دونوں کا ایک برتر حکومت کے محکوم ہونا" بیرونی تسلط سے آزادگی ایک ضروری جزء بورن ہاک کے یہاں نہیں پایا جاتا ہے لیکن اگر ذرا غور سے اس کی تعریف پر نظر ڈالی جائے تو برتر حکومت سے یہ جزء خودبخود نکل آتا ہے۔ بورن ہاک کے تصور سے قطع نظر ہم کسی ایسی حکومت کو برتر کہنے کے لئے تیار نہیں جس پر بیرونی تسلط ہو اور ایسی حکومت برتر کہلائی جاسکتی ہے۔ ولوبہائی (Willoughby) نے اپنی کتاب "Nature of State" میں صفحہ ۴ پر ریاست کے ضروری اجزاء سے بحث کی ہے اور اس نے تین جزء قرار دیئے ہیں۔

آبادی۔ حکومت اور حکومت کے لئے ایک قانون کا مجموعہ تحریری یا غیر تحریری ملک محروسہ اور بیرونی تسلط سے آزادگی کا ذکر نہیں کیا بلکہ حکومت ہی کے ایک ضروری جزء کو ریاست کا ایک تیسرا جزو قرار دیا ہے۔

اب ہم مذکورہ چاروں اجزا کی اہمیت پر غور کریں گے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ ہر وہ علم و عمل جس کی حرمت اسلام سے ثابت نہیں ہوتی وہ موجب صد تحسین ہے۔ اسلام اندھی تقلید کی اجازت نہیں دیتا اور دنیوی معاملات میں اس نے انسان کو ضروری آزادی عطا کی ہے اور تمام عقائد کی بنیاد عقل کو قرار دیا ہے۔ چونکہ ریاست ایک انسانی پیداوار ہے اور جیسا کہ تاریخ سے ثابت ہے کہ ریاست بھی دنیا کی اور چیزوں کی طرح ارتقائی منزلوں سے گذری ہے اسی لئے ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ سیاسی فلسفہ کے ماتحت اس پر بحث کریں اور وہ اصول جو ارباب فلاسفہ نے قائم کئے ہیں ان کو مباح سمجھیں اور علیحدہ علیحدہ جزر کے ماتحت یہ دکھائیں کہ اسلام کا ہر ہر جزو کے متعلق کیا حکم ہے۔

(۱) آبادی | اس بات سے کسے انکار ہو سکتا ہے کہ انسانوں کی آبادی ریاست کے قیام کے لئے ضروری ہے۔ جانور اور پرند تو باہم مل کر ریاست قائم کرنے سے رہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ انسانوں کی یہ جماعت مشترک مفاد کے لئے آپس میں متحد ہو۔ آبادی کا تصور زمانے کے اعتبار سے ہر دور میں بہت مختلف رہا۔ یونان و روم کی حکومتیں تھیں اور اس زمانے کے فلاسفہ کا تصور اسی کے مطابق رہا۔ ارسطو کا خیال تھا کہ آبادی کی ایک تعداد مقرر ہونی چاہئے جو نہ زیادہ ہو اور نہ کم" زیادہ اتنی کہ دوسروں کی محتاج نہ رہے اور کم اتنی کہ آسانی سے اس پر حکومت کی جا سکے۔

روسو (Rousseau) کا خیال تھا کہ آبادی اور ملک محروسہ میں تناسب ہونا ضروری ہے لیکن وقت کی تبدیلی سے یہ تصورات بھی مٹ گئے اور آج ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹی سے چھوٹی ریاستیں بھی ہیں اور بڑی سے بڑی بھی۔ اور ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کس طرح چھوٹی ریاستیں بڑی ریاستوں کا لقمہ بن جاتی ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ زمانہ پھر آجائے جب طاقت و کمزوری کی یہ جنگ ختم ہو جائے اور اللہ کا قانون سب پر یکساں حاوی ہو۔ انسان اپنے اس ظلم سے شرما کر توبہ کرے اور جب ایسا وقت آئیگا تو اس کے لئے خدا کا بنایا ہوا قانون موجود ہے۔

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا — (اور دیکھو) سب مل جل کر اللہ کی رسی مضبوط پکڑ لو

وَّلَا تَفَرَّقُوا۔ — اور جدا جدا نہ ہو۔

اسلام میں تفریق کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا اور وہ سب کو یکجا کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ اسلام کی ریاست تمام بنی نوع انسان کو اپنے میں شریک کرنے کی خواہشمند ہے اور یہی حکم ربانی ہے۔

یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی	اے لوگو تم اپنے اس رب سے ڈرو جس نے تم سب کو
خلقکم من نفسٍ واحدۃٍ۔	ایک نفس سے پیدا کیا۔
وان ھذہٖ امتکم امۃ واحدۃ	اور دیکھو یہ تمہاری امت فی الحقیقت ایک ہی امت ہے
وانا ربکم فاتقون۔	اور میں تم سب کا پروردگار ہوں پس (میری عبودیت و نیاز
(الآیہ)	کی راہ میں تم سب ایک ہو جاؤ اور) نافرمانی سے بچو۔

جو لوگ خدا کو رب العالمین اور نبی اکرم (صلعم) کو رحمۃ اللعالمین مانتے ہیں وہ اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ منشاءِ الٰہی یہی ہے کہ تمام دنیا میں کوئی تفریق باقی نہ رہے اور بنی نوعِ انسان ایک جگہ جمع ہو کر بھائی بھائی کی طرح زندگی بسر کریں۔ عرفی کا مشہور و معروف شعر ہے کہ ؎

در دلِ ما غمِ دنیا غمِ معشوق شود		بادہ گر خام بود پختہ کند شیشۂ ما

عرفی نے اس جگہ نفسیات کی اس بڑی حقیقت کو واضح کیا ہے کہ جو چیز ہمارے دماغ پر مسلط ہوتی ہے وہ دوسری چیزوں کو اسی سانچہ میں ڈھال لیتی ہے۔ ہم دوسرے الفاظ میں اس کو اس طرح کہیں گے کہ انسان اپنے تعصبات کے سامنے ایک گونہ اندھا ہوتا ہے جو زاویۂ نگاہ اس کا قائم ہو جاتا ہے وہ اس سے مشکل سے ہٹ سکتا ہے۔ یہی حال ہمارے مغربی رہبروں کا ہے۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ کے بعد سے ہر شخص پر یہ بات واضح ہو گئی کہ بنی نوع کے ٹکڑے ٹکڑے کر دینے سے پورا نظامِ سیاسی منتشر ہو رہا ہے اور یہ نظام کبھی ٹھیک طور پر قائم نہیں ہو سکتا جب تک ساری انسانی برادری ایک زنجیر میں منسلک نہ ہو جائے اور اسی وثوق کے ماتحت لیگ آف نیشنس (League of Nations) قائم ہوئی اور آج بھی سیاسی فلسفی ہو، مفکر ہو یا عملی سیاست دان۔ اس بات پر متفق نظر آتا ہے کہ "سب مل جل کر رہو اور جدا جدا نہ ہو" مگر اگر آپ اسی کو اس طرح کہہ دیں کہ "سب مل جل کر اللہ کی رسی مضبوط پکڑ لو اور جدا جدا نہ ہو" تو یہی بات کورِ عقلی قدامت پرستی اور جہالت سے تعبیر کی جائے گی مگر ان لوگوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ اللہ کا وعدہ کسی نہ کسی دن ضرور پورا ہوگا۔

بل نقذف بالحق علی الباطل اور ہمارا قانون یہ ہے کہ حق باطل سے ٹکراتا ہے اور اسے پاش پاش کردیتا
انّ الباطل کان زھوقا۔ ہے اور پھر اچانک ایسا ہوتا ہے کہ وہ نابود ہو گیا۔

اور پھر ایک بار تمام انسانی برادری ایک جگہ جمع ہوکر خدا کے بنائے ہوئے قانون کی تصدیق کریں گے کہ واقعی بہتری اور فلاح اسی میں ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ جیسا ابھی کہا گیا وہ اس کو اپنی ہٹ دھرمی سے تسلیم نہ کریں مگر دین عین فطرت ہے اور انسان اپنی فطرت کو زیادہ عرصہ تک نہیں جھٹلا سکتا۔ اس کو اپنی فطرت پر واپس آنا ہے وہ جس راہ سے بھی آئے۔

(۲) قلمرو یا ملک محروسہ | جس طرح ریاست کی ذاتی بنیاد آبادی پر ہے۔ اس کی طبعی بنیاد ملک پر ہے ایک قوم مستقل ریاست نہیں بنتی جب تک کہ وہ ایک ملک محروسہ حاصل نہ کرے۔" (بلنٹ شلی)

اس دعویٰ کی سب سے بڑی دلیل یہودی قوم ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ قوم ابتدا سے منظم رہی۔ لیکن جب تک خانہ بدوشی کی حالت میں رہی اس کو کوئی ریاست کہنے کے لئے تیار نہیں ہوسکا مگر اب جبکہ وہ فلسطین کے اندر آباد ہو گئی تو یہودی ریاست کی بنیاد پڑی۔ یہ بات اب بھی مشتبہ ہے کہ یہودی سلطنت ریاست کہلائے جانے کی مستحق ہے یا نہیں۔ اسی طرح جرمنی قبیلے سلطنت روما کا شیرازہ بکھر جانے کے بعد خانہ بدوشی کی حالت میں رہے اور اُس وقت تک ریاست کی بنیاد نہیں پڑی جب تک وہ ایک ملک محروسہ میں مستقل طور پر سکونت پذیر نہ ہو گئے۔ یا جنوبی افریقہ کے نقل وطن کرنے والے بوئرز (Boers) جب اپنے ابتدائی گھر کو چھوڑ کر شمال کی طرف ایک نئے گھر کی تلاش میں چلے اور ایک عرصہ تک خانہ بدوشی کی حالت میں رہے۔ ریاست نہیں بنے جب تک کہ وہ ایک ملک محروسہ پر آباد نہیں ہو گئے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ قلمرو میں زمین، دریا، جھیل، پہاڑ وغیرہ سب کچھ شامل ہوتا ہے اور ریاست کا قبضہ اپنی قلمرو کی ہر ہر چیز پر یکساں ہونا ضروری ہے۔

قلمرو کی حدود کے متعلق بھی بعض ارباب فلسفہ کا خیال ہے کہ ملکِ محروسہ کا تعین ازبس ضروری ہے۔ ملک کی وسعت سے نظم میں خلل کا اندیشہ رہتا ہے۔ چنانچہ روسو اپنی مشہور و معروف کتاب "معاہدۂ عمرانی" میں لکھتا ہے "قدرت نے ریاست کے ملک محروسہ کے لئے ایک حد مقرر کر دی ہے جیسا کہ

ایک اعلیٰ تناسب انسان کے لئے قدوقامت یہ حدبندی شہری ریاستوں کے لئے مناسب تھی۔ مگر آج ہم دیکھتے ہیں کہ ان تعریفوں کی کوئی عملی اہمیت نہیں۔ اسی دنیا میں مناکو (Manaco.) اور سان میرنیو (San Marino) جیسی چھوٹی ریاستیں بھی موجود ہیں اور روس اور امریکہ جیسی وسیع ریاستیں بھی قائم ہیں جن کی قلمرو کی وسعت لاکھوں مربع میل ہے۔

قلمرو کا اسلامی تصور اس پیش کردہ سیاسی تصور سے بالکل جدا ہے۔ پہلا اختلاف تو یہ ہے کہ خدائے پاک نے سمندر وغیرہ کو کسی کی ملکیت قرار نہیں دیا۔ ان سے جس طرح چاہے انسان فائدہ اٹھا سکتا ہے اور اسلامی قانون کی رو سے ریاست کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ ان فوائد پر پابندی عائد کرے چنانچہ ہدایہ میں ہے۔

الانتفاع بماء البحر کالانتفاع بالشمس والقمر والھواء۔	سمندر کے پانی سے استفادہ کی نوعیت وہی ہے جو آفتاب، ماہتاب اور ہوا سے استفادہ کا حکم ہے یعنی ہر شخص کو اس سے استفادہ کا عام حق حاصل ہے۔

(ہدایہ)

پس چرند، پرند، جمادات و نباتات پر اسلام پابندی عاید نہیں کرتا بلکہ ہوا اور روشنی کی طرح ان کو بھی عام مفاد کا منبع قرار دیتا ہے۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ اسلام میں ریاست کی ملکیت کا کوئی تصور نہیں۔ الملک للہ۔ تمام ملک اللہ کا ہے اور ہر مسلمان کو حق حاصل ہے کہ وہ جس حصہ پر جائز طور سے قابض ہو سکتا ہو ہو۔ کوئی اسلامی ٹیکس زمین کے اوپر نہیں بتایا گیا۔ اس لئے کہ اسلام ملک محروسہ کو ریاست کی ملکیت تصور نہیں کرتا۔

تیسری بات یہ ہے کہ ملک محروسہ کا تصور اسلام میں بالکل جدا ہے۔ نظم کی آسانی کے لئے ملک کی حدبندی کی جا سکتی ہے لیکن کوئی "امام" یا "خلیفہ" کے قانون سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا نہ ایک وقت میں دو خلیفہ حکومت کر سکتے ہیں۔ پس اس وسیع دنیا میں جہاں جہاں اسلامی حکومت قائم ہوگی وہ سب ایک امام کے ماتحت کام کرے گی اور ملکوں کو زبان و رنگ کے اعتبار سے جدا جدا حکومتوں میں منقسم نہیں کیا جا سکتا۔

وللہ المشرق والمغرب	اور دیکھو پورب ہو یا پچھم، ساری دنیا اللہ ہی کے لئے ہے۔

(۳) بیرونی تسلط سے آزادگی | ریاست کو اندرونی اور بیرونی معاملات میں خود مختار ہونا ضروری ہے اور کوئی اندرونی یا بیرونی تسلط اس پر نہ ہونا چاہئے۔ ہندوستان کو لیجئے، آبادی، حکومت اور قلمرو کے باوجود ہم اس کو ریاست نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ ریاست کا ایک ضروری جزو اس میں نہیں پایا جاتا اور وہ یہی بیرونی تسلط سے آزادگی ہے۔ ہندوستان دوسروں کا محکوم ہے اور اس لئے ریاست کہلائے جانے کا مستحق نہیں۔

اسی آزادگی کو انگریزی سیاست کی زبان میں (Sovereignty) کہتے ہیں۔ اردو زبان میں کوئی ایسا جامع لفظ موجود نہیں جو اس لفظ کا صحیح صحیح مفہوم ادا کرسکے۔ اس کا ترجمہ عام طور سے "فرمانروائی" "حکومت" وغیرہ کیا جاتا ہے جو سیاسی اصطلاحی زبان میں بالکل غلط ہے۔ یہ لغت لاطینی لفظ Super-anus.) سے نکلا ہے جس کے معنی "اعلیٰ" "سب سے برتر" کے ہیں اور سب سے پہلے اس لفظ کو بوڈان (Bodin) نے اپنی مشہور تصنیف (De Le Republique.) میں استعمال کیا تھا جو ۱۵۷۶ء میں شائع ہوئی۔ لیکن یہ خیال ارسطو کے زمانہ سے چلا آتا ہے۔

آسٹن (Austin) نے ساورینٹی (Sovereignty) کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"اگر ایک معین اعلیٰ بشر جو اپنے جیسے اعلیٰ کی تابعداری کا عادی نہ ہو۔ ایک متعین سوسائٹی کی کثیر تعداد سے دائمی تابعداری حاصل کرے تو وہ معین اعلیٰ اس سوسائٹی میں (Sovereign) ہے اور سوسائٹی (جس میں وہ اعلیٰ (بشر) بھی شامل ہے) ایک سیاسی اور آزاد سوسائٹی ہے۔"

ڈننگ (Dunning) نے اپنی کتاب (A History of Political Theories. جلد سوم صفحہ ۲۷) پر اس تعریف کے متعلق کہا ہے کہ "اس جملہ میں بدیہی طور پر ایک رنگ ہے انتہائی سائنٹفک صحت اور قطعیت کا۔"

یہ بات واضح کردینی ضروری ہے کہ "ایک معین اعلیٰ بشر" سے مراد صرف ایک فرد ہی نہیں ہوسکتا بلکہ ایک جماعت، وہ اسمبلی ہو یا پارلیمنٹ بھی اسی "معین اعلیٰ بشر" میں شامل ہے۔

ساورینٹی کی تعریفیں بے شمار ہیں اور سیاسی فلاسفہ کا ایک گروہ سرے سے اس کا قائل ہی نہیں ان تمام تفصیلات پر بحث کرنا ان صفحات کا مقصد نہیں۔ ہم صرف بوڈان (Bodin) کی تعریف بغیر

تبصرہ کئے ہوئے اور شامل کئے لیتے ہیں۔

بوڈان کا خیال ہے کہ " ساورینی ٹی ایک اعلیٰ قوت ہے قانون سے آزاد شہریوں اور محکوموں پر
عام طور سے ساورینی ٹی کے حسب ذیل پانچ لوازم قرار دیئے جاتے ہیں۔

(۱) دوام (Permanence)

(۲) غیر شاملیت (Exclusuieness)

(۳) جامعیت (All Comprehensiueness)

(۴) مطلقیت (Absolutism)

(۵) غیر منفک ہونا (Inalienability)

چونکہ یہ چیزیں جمع ہونا غیر ممکنات میں سے ہے اس لئے ارباب فلسفہ کا ایک گروہ ساورینی ٹی کا منکر ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ساورینی ٹی ایک مسئلہ ہے جس سے نہ انکار کی گنجائش ہے اور نہ اقرار کی۔ اگر انکار کیا جائے تو ریاست کی ہنسی اڑانا ہے اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اس کے عدم وجود کی صورت میں عنانِ حکومت کبھی کسی کے ہاتھ میں رہ بھی سکتی ہے۔ ایران میں بھی (Souereignty) کا یہی تصور ملتا ہے اسی لئے مثل مشہور ہے کہ ایک نیام میں دو تلواریں اور ایک ولایت میں دو بادشاہ نہیں رہ سکتے اور اس سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا کہ اگر ریاست کو برتری حاصل نہیں تو آبادی کس کی دائمی تابعداری کرے۔

ابتدا میں مذہب نے سیاست کو بہت متاثر کیا اور تمام سیاست مذہب کے ساتھ ساتھ چلتی تھی ساورینی ٹی کا یہ تصور بھی مذہب کی پیداوار ہے لیکن رفتہ رفتہ لوگ مذہب سے بدظن ہو کر صراط مستقیم سے بہک گئے اس لئے ساورینی ٹی کی وہ خصوصیات جو صرف خدا ہی کے لئے زیبا ہیں انسانوں سے متعلق کردیں اور آج کوئی نہیں جو اس کے خلاف آواز بلند کرسکے اسلام کا اس معاملہ میں صاف فیصلہ یہ ہے کہ ع

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے

انسان خدا کا خلیفہ ہے اور تمام قوت وطاقت اللہ سے بلاواسطہ حاصل ہوتی اور ساورینی ٹی کے لوازم سوائے خدا کی طاقت کے اور کہیں دستیاب بھی نہیں ہوسکتے۔

الم تعلم ان اللہ لہ ملك — اور پھر کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ ہی کے لئے آسمان و

السمٰوت والارض۔ — زمین کی سلطانی ہے۔

وللہ المشرق والمغرب — اور دیکھو پورب ہو یا پچھم ساری دنیا اللہ ہی کے لئے ہے۔

پس اسلام کے نظریہ کے مطابق ساورینٹی صرف خدا کو حاصل ہے اور امام اس کی طرف سے دنیا پر حکومت کرتا ہے۔ اگر وہ خدا کے بتائے ہوئے راستہ پر ٹھیک چلتا ہے تو "اولوالامر منکم" کے حکم کے مطابق بلا چون وچرا اس کے احکام کی تعمیل ہر فرد پر واجب ہے اور اسی معنی میں اسلامی ریاست کو ساورینٹی حاصل ہے لیکن یہ فیصلہ کہ امام درحقیقت خدا کے بتائے ہوئے راستہ پر ہے یا نہیں اور اولوالامر منکم کا حکم واجب آتا ہے یا نہیں، جمہور کے ہاتھ میں ہے اور ریاست کا یہ جھگڑا کہ ساورینٹی ریاست میں کس کو حاصل ہوتا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے آسانی سے حل ہو جاتا ہے کہ دنیاوی حکومت میں ساورینٹی جمہور کا حصہ ہے جو خدا کی ساورینٹی کی محافظت میں اس کے احکام کے مطابق اس کی دی ہوئی قوت کو استعمال کرتے ہیں۔

(۴) حکومت | یہ لفظ عام طور پر غلط استعمال ہوتا ہے عوام اس کو ریاست کے مترادف استعمال کرتے ہیں لیکن حقیقت میں حکومت صرف ریاست کا ایک جزو ہے۔ حکومت وہ سیاسی نظام ہے جس کے ذریعہ سے ریاست اپنے احکام کا نفاذ کرتی ہے۔ موجودہ حکومتوں کے لحاظ سے اس پر کتابوں کی کتابیں تصنیف کی جا سکتی ہیں کہ کس قسم کی حکومت ہونی چاہئے۔ ڈکٹیٹرشپ ہو یا صدارت جمہوریہ، یا پارلیمنٹری سلطانی وغیرہ وغیرہ

اسلام نے حکومت کے لئے ایک جامع قانون بنا دیا ہے جس کو شریعت کہتے ہیں۔ تمام جمہور مل کر اسلامی پارلیمنٹ بنتی ہے اور امام کچھ نہیں ہے۔ امام جمہور کی رضا تک کام کر سکتا ہے اس کے لئے کوئی وقت کا سوال ہے اور نہ کسی استحقاق کا سوال، وہ ایک طرف خدا کو جوابدہ ہے اور دوسری طرف جمہور کو

ما ننسخ من اٰیۃ او ننسہا — ہم اپنے احکام میں سے کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں تو اس جگہ اس سے بہتر یا

نات بخیر منہا او مثلہا — کم از کم اس جیسا حکم نازل کر دیتے ہیں (پس اگر اب ایک نئی شریعت ظہور میں آئی ہے تو

(الآیہ) — یہ کوئی ایسی بات نہیں جس پر لوگوں کو حیرانی ہو۔

اللہ کا یہ حکم آخری شریعت کے ظہور پر نازل ہوا۔ اور پھر خدا نے فرمایا کہ

اکملت لکم دینکم

پس موجودہ شریعت، مسلمانوں کے لئے قیامت تک کے لئے ایک جامع قانون ہے اور دنیاوی زندگی کا کوئی جزو ایسا نہیں جس کے متعلق احکامات قرآنِ عزیز اور احادیث سے حاصل نہ کئے جا سکتے ہوں اللہ پاک کس قسم کی حکومت پسند کرتا ہے اس کا جواب خدا کے اس عتاب سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے نافرمانوں پر نازل کیا۔

واذا تولیٰ سعیٰ فی الارض	اور جب انھیں حکومت مل جاتی ہے تو اس کی تمام سرگرمیاں
لیفسد فیھا ویھلک الحرث	ملک میں اس لئے ہوتی ہیں تاکہ خرابی پھیلائیں۔ اور
والنسل واللہ لا یحب	انسان کی زراعت ومحنت کے نتائج اور اس کی نسل
الفساد۔ (الآیہ)	ہلاک کردیں حالانکہ اللہ یہ کبھی پسند نہیں کرسکتا کہ زندگی وآبادی کی جگہ ویرانی اور خرابی پھیلائی جائے۔

زندگی کے لئے خدا کا بنایا ہوا ایک سب سے جامع قانون حسب ذیل ہے "امر بالمعروف ونہی عن المنکر" پس مسلمان کا ہر عمل صحیح اور قاعدہ کے مطابق ہونا چاہئے اور جو عمل اچھا ہوگا وہ دوسروں کے لئے مفید ہوگا اور اسی طرح ملتِ معراج پر پہنچ سکتی ہے اور دراصل یہی جذبات اور یہی دنیاداری ملت بناتی ہے۔

خدا ایک ہے اور خدا کی وحدانیت سے انسانی نسل کی وحدانیت کا فلسفہ پیدا ہوتا ہے، خدا کی نگاہ میں سب لوگ یکساں ہیں اور وہ تنہا ان سب کا مالک ہے۔ ان اللہ علیٰ کل شیٔ قدیر۔ اس نے تمام انسانی نسل کے لئے ایک مستقل اور جامع قانون بنا دیا ہے جس کے اندر تبدیلی کا کوئی امکان نہیں۔

اشتراکیت اشتمالیت وغیرہ وغیرہ سب زندگی کا مادی تصور پیش کرتے ہیں اور ملت پروری وغیرہ قومی اور ملکی عصبیت پیدا کرتے ہیں۔ اسلام تمام دنیا کے لئے ایک پیغام مساوات ہے وہ زندگی کے ہر شعبہ پر حاوی ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ آپ اسلام کا اخلاقی پہلو قبول کرلیں اور اس کے تصور ریاست سے انکار کردیں

بایں ہمہ نوشتند چشمدان نہ گزارند

نقشِ فطرت میں نظم و ترتیب[1]

اشعاع

(۲)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے برہان بابت دسمبر ۱۹۴۳ء)

مترجمہ قاضی ابوسعید محمد نصیر احمد صاحب عثمانی ایم اے بی ایس سی (علیگ) استاذ طبیعیات جامعہ عثمانیہ دکن

اشعاع کیا ہے؟ اشعاع کے باب کے آغاز پر ہی یہ سوال کس قدر مناسب ہے "۔۔۔۔۔ کیا ہے؟" کی طرح کے ہر سوال کا جواب دینا کچھ آسان نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ موجودہ صورت میں تو جواب دینا بغایت مشکل ہے۔ تجربہ ہم کو یہ بتلا دیتا ہے کہ اشیا ر کیا کریں گی، ان کا برتاؤ کیا ہوگا اور آپس میں ان کا علاقہ کیا ہے فطرت اس قسم کے سوالوں کے جواب کے لئے ہمیشہ تیار رہتی ہے۔ بشرطیکہ ان کو معقول طریقے سے پیش کیا جائے۔ لیکن وہ اشیا رہیں کیا۔ یہ فطرت کا ایک سربستہ راز ہے۔ جتنا ہم گہرائی میں اترتے ہیں اتنا ہی جواب چھلاوا بن جاتے ہیں۔ اب ہم کو نظر آنے لگا ہے کہ اشعاع اگر تخلیق کا بنیادی راز نہیں ہے تو اس کے بہت قریب تو ضرور ہے اس لئے تعجب نہیں کہ اپنے ابتدائی سوال کے ہم جو جواب پاتے ہیں وہ قدرے مبہم اور بظاہر متضاد نظر آتے ہیں۔ یہ جواب جو کچھ بھی ہیں اس باب کے دوران میں واضح ہو جائیں گے لہٰذا بہتر یہی ہوگا کہ بجائے تعریف سے آغاز کرنے کے ہم ایک مثال سے آغاز کریں۔

کسی روز صبح کے وقت جب دھوپ نکل آئی ہو تو کسی تاریک کردہ کمرے کی کھڑکیاں کھول دیجئے فوراً ہی کمرہ روشنی سے بھر جائے گا۔ ان کھڑکیوں وغیرہ سے روشنی در و دیوار پر، فرش و فروش پر اور

---

[1] اصل مضمون پروفیسر جیمس آرنلڈ کروتھر، ایم۔ اے، ایس، سی، ڈی۔ ایف، آئی۔ پی۔ سابق لکچرار طبیعیات کیمبرج یونیورسٹی و پروفیسر طبیعیات ریڈنگ یونیورسٹی کا ہے۔

تصویروں پر پڑتی ہے۔ وہاں سے بکھرتی ہے تو ہماری آنکھوں تک پہنچتی ہے۔ اور اب تک بیسیوں چیزیں جو تاریکی میں چھپی ہوئی تھیں ان کو ہم پر منکشف کر دیتی ہے۔ اسی کو اشعاع کہتے ہیں۔ روشنی ساڑھے آٹھ منٹ ادھر چلی تھی یہ ۰۰۰،۸۶،۱ میل فی ثانیہ کی خیال میں نہ آنے والی رفتار سے چلتی ہے۔ چنانچہ ہمارے اور سورج کے درمیان فضائے خالی کے ۰۰۰،۰۰۰،۲۰،۹ میل طے کر کے ہمارے چاروں طرف کھیلتی ہے۔ اسی کی بدولت ہم جس دنیا میں رہتے ہیں اس کے حسن وجمال کو دیکھ سکتے ہیں۔

روشنی کے اس جلوہ کو شاعروں نے بہت سراہا ہے۔ چنانچہ روشنی یا نور کی تعریف میں بعض نظمیں ہمارے ادب کی بہترین مظہر ہیں۔ سورج کی شعاعوں کی چوندھیانے والی سفیدی کو علم اور تقدس کی علامت سمجھا گیا، اور پاکی کا مظہر بھی گردانا گیا۔ مختلف مذاہب اور ادیان میں لوگ جب اپنی ہستیِ معبود کو پکارتے ہیں تو "نورازلی" یا "نورالنور" بھی کہتے ہیں۔ سائنس داں کے نزدیک سورج کی روشنی کی پاکی سادگی میں نہیں بلکہ تکمیل میں ہے۔

اب ذرا ان چوندھیانے والی سفید شعاعوں میں سے کسی ایک کو شیشے کے ایک منشور میں کو گزرنے دیجئے۔ ہم کو فوراً رنگوں کی ایک ایسی تختی نظر آتی ہے جس کو کوئی فن کار آج تک پیش نہیں کر سکا ہے۔ سرخ سے چل کر نارنجی اور زرد میں سے ہو کر نیلے اور بنفشی تک اسی طیف کے سارے قوس قزح والے رنگ اسی سفید روشنی میں پوشیدہ نظر آتے ہیں۔ اور روشنی کی سفیدی ان ہی رنگوں پر مشتمل ہے۔ موسم گرما میں سہ پہر کے وقت کسی باغ میں ہم رنگ کا جو ایک سمندر لہراتا دیکھتے ہیں وہ اس وجہ سے نہیں نظر آتا کہ پھولوں نے روشنی میں کچھ ملا دیا ہے، کیونکہ ان کے رنگ شام ہوتے ہوتے ماند پڑنے لگتے ہیں۔ بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ یہ پھول روشنی میں سے کچھ رنگ جذب کر لیتے ہیں۔ اسی طرح جو روشنی ان پر واقع ہوتی ہے وہ جب ہم تک بکھر کر آتی ہے تو کئی رنگ حذف ہو چکتے ہیں۔ یہ گویا پھولوں کی "رنگیں بیانی ہے"۔

روشنی اشعاع ہے، لیکن وہ کل کا بہت چھوٹا جز ہے۔ چنانچہ اس کل کے پیمانہ کا اندازہ ارتعاش کے کم از کم ستر سرگموں تک کیا گیا ہے اور یہ جز پھر صرف ایک سرگم ٹھیرتا ہے۔ اسی میں ہمارے لئے خاص

دلچسپی ہے۔ کیونکہ ہماری آنکھوں میں ہمارے پاس ایسے آلے موجود ہیں جو اشعاع کی اس خاص قسم کی شناخت کے لئے بنایت حساس ہیں۔ یہ حال کی بات ہے کہ ماہرین طبعیات ایسا آلہ بنا سکے ہیں جو حساسیت اور نزاکت میں انسانی آنکھ سے مقابلہ کر سکے۔ جب آنکھ جیسا حیرت انگیز آلہ روشنی کو محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس موجود تھا تو کوئی تعجب نہیں کہ سب سے پہلے اور کامل طور پر اشعاع کی اسی قسم کا مطالعہ کیا گیا۔ لیکن روشنی سورج کے مجموعی اشعاع کا صرف ایک جزہے۔ اس زمین پر زندگی کو ممکن بنانے والی صرف حرارت ہے جو ہم تک سورج سے اشعاع کی شکل میں آتی ہے۔ اس کی رفتار بھی بالکل وہی ہوتی ہے جو روشنی کی۔ اگر سورج کی روشنی کو ہم کسی منشور سے منتشر کر دیں تو اس حرارت کو ہمیں طیف کے سرخ کنارے سے ماوراتاریکی میں تلاش کرنا چاہئے۔ اسی واسطے اس کو زیر سرخ یا بائیں سرخ اشعاع کہتے ہیں۔ تمام جسموں سے یہ زیر سرخ اشعاع نکلتا ہے۔ چنانچہ کامل طور پر تاریک کمرے میں گرم پانی کی ایک کیتلی کا فوٹو اس سے خارج ہونے والے اشعاع کی مدد سے لیا جا سکتا ہے۔ ان غیر مرئی شعاعوں کو جو براہ راست محسوس نہیں کر سکتے تو اس کا سبب یہ ہے کہ ہمارے حواس کی طاقت محدود ہے نہ یہ کہ اشعاع کی نوعیت میں کوئی خاص طبعی فرق ہے۔

مرئی طیف کے بنفشی کنارے کے ماوراء بھی اشعاع ہے۔ اسی کو بالا بنفشی شعاعیں کہتے ہیں ان ہی کے اندر وہ صحت بخش طاقتیں ہیں جو اب طبی دنیا میں تسلیم ہو چکی ہیں بلکہ مستعمل ہیں۔

یہ سارے کے سارے اشعاع ہم تک سورج سے آتے ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ بھی اور نمونے ہیں۔ فرض کر لیجئے کہ کسی کے پاس نیا ریڈیو سٹ آیا ہے۔ وہ آپ کو اس کی طاقت دکھلانے کے لئے بیچین رہتا ہے۔ وہ کہے گا دیکھئے یہ لندن سے آواز آ رہی ہے یہ "خواتین وحضرات" پیرس سے ہیں۔ اب وہ ایک کھونٹی گھما دیتا ہے تو اطالیہ سے آپرا سنائی دینے لگتا ہے۔ اس نے کھونٹی کو اور گھما دیا گو ذرا احتیاط سے اور یہ لیجئے نیویارک سے خبریں آنے لگیں۔ فضا کے ان میلوں پرے ایک قوم دوسری قوم سے باتیں کرتی ہے اور اشعاع ان پیاموں کو لے جاتا ہے۔ یہ اشعاع بڑے زبردست فرلسندہ ہوائیوں (Aeriats.) سے خارج ہوتا ہے اور اس کی نوعیت تقریباً ویسی ہی ہوتی ہے جیسے کہ اس

اشعاع کی جس کی بدولت ہم دیکھتے ہیں۔

خاصیتوں میں بظاہر بہت مختلف لیکن اصلاً ایک ہی وہ شعاعیں ہیں جن کو لاشعاعیں کہتے ہیں۔ ان کا انکشاف رونگن نے ۱۸۹۷ء میں کیا تھا۔ ان شعاعوں کی نفوذی طاقتوں سے سائنسداں کچھ ایسے گھبرائے کہ اول اول وہ یقین نہ کرتے تھے کہ یہ شعاعیں اصلاً عین نور ہیں۔ یہ شعاعیں جسمِ انسانی میں سے گزر جاتی ہیں۔ گوشت میں سے تو بہت آسانی کے ساتھ لیکن ہڈیوں میں سے ذرا دقت کے ساتھ۔ اس لئے انسانی عضویت کا مطالعہ ممکن ہو گیا۔ اس کی مدد سے بہت سے امراض اور جراحتوں کی تشخیص ایک مشکل فن کی بجائے ایک قطعی سائنس بن گئی۔ طاقتور سے طاقتور ہنر آلات کی مدد سے اب یہ ممکن ہے کہ ان شعاعوں کو لوہے یا فولاد کی کئی انچ موٹی تہ میں سے گزار دیا جائے اور بہت سے جدید ترین کارخانوں میں لاشعاعوں سے دھاتوں کی آزمائش اب روزمرہ کے کاموں میں داخل ہے۔

اس سے بھی زیادہ نفوذی طاقت والا اشعاع ریڈیم سے خارج ہوتا ہے۔ ان کو جیم شعاعیں (گاما ریز) کہتے ہیں۔ اس اشعاع کی بدولت ہمارے سرجن اس امید میں ہیں کہ وہ سرطان کی بعض صورتوں کا استیصال کر سکیں گے۔ یہ شعاعیں اتنی طاقتور اور اتنا نفوذ رکھتی ہیں کہ ریڈیم کو کئی انچ موٹی دیوار والی سیسے کی بوتل میں رکھنا پڑتا ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو کام کرنے والوں کو ضرر پہنچتا ہے۔

ابھی قصہ تمام نہیں ہوا۔ پروفیسر ملیکان نے تھوڑا ہی عرصہ ہوا کہ اس سے بھی زیادہ نفوذی طاقت والے اشعاع کے وجود کا انکشاف کیا ہے۔ چونکہ یہ اشعاع بیرونی فضا سے تمام سمتوں میں آتا ہے اس لئے اس کا نام انھوں نے "کونی اشعاع" (Cosmic Rays.) رکھا۔ اس اشعاع کے مبدء سے متعلق معلومات کم ہیں۔ قیاس زیادہ ہے۔ سر آرتھر ریڈنگٹن کو تو اس کا یقین ہے کہ اب سے بہت پہلے جب کائنات جوان تھی تو یہ شعاعیں پیدا ہوئیں۔ غالباً زمین کے پیدا ہونے سے بہت پہلے اس وقت سے اب تک یہ شعاعیں چلتی رہیں۔ لاکھوں برس چلتی رہیں اور اب جا کر وہ زمین پر گری ہیں۔ ان کی مجموعی مقدار بہت زیادہ نہیں ہے لیکن چونکہ یہ توانائی کی مرتکز ترین صورت ہے جس سی سائنس

واقف ہے اس لئے اس کے اثرات اس سے کہیں زیادہ ہیں جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتے ہیں۔

باغبانی کے شیدا اچھی طرح جانتے ہیں کہ کس طرح وقتاً فوقتاً ایک نیا پھول یا پھول کی ایک نئی قسم دفعتہً پیدا ہو جاتی ہے۔ سینکڑوں بیجوں میں سے جو بظاہر ایک دوسرے سے بالکل ملتے جلتے ہیں، کسی ایک سے ایک درخت ایسا پیدا ہو جاتا ہے جس میں بعض ایسی واضح خصوصیات پائی جاتی ہیں جو نہ اس کے باپ میں تھیں اور نہ اس کے بھائیوں میں ہوتی ہیں ان کو عجوبہ۔ (Sport) کہتے ہیں۔ یہ بہت نادر ہوتے ہیں۔ بڑے ذوق و شوق سے ان کے ظہور کا انتظار کیا جاتا ہے۔ ہوشیاری کے ساتھ نسل کشی کے ذریعہ ماہرانِ باغبانی نے پھولوں کی وہ سینکڑوں قسمیں پیدا کرلیں جو آج ہمارے باغوں کی زینت ہیں۔ ان نادر عجوبوں کے لئے ضرورت ہے کہ بیج کی اندرونی ساخت کی باز ترتیب عمل میں آئے۔ اس خیال کا درجہ قیاس سے ذرا زائد ہے کہ یہ باز ترتیبی بیج میں کونی اشعاع کے جذب کا نتیجہ ہے۔ یہ دیکھئے کس قدر عجیب بات ہے کہ ہمارے آج کل کے باغوں کی زیب و زینت کا مبدا اس اشعاع میں ہے جو زمین کے علیحدہ سیارہ ہو جانے سے پہلے خارج ہوا تھا اور وہ اس وقت سے چلتے چلتے اب زمین تک پہنچی ہے تو اس نے کہیں کسی پھول کی پنکھڑیوں میں خم اور کہیں کوئی نیا رنگ پیدا کر دیا۔

ریڈیو، حرارت، نور، لاشعاعیں، کونی شعاعیں۔ یہ دیکھئے کہ اس لفظ اشعاع میں کتنی چیزیں شامل ہیں اور کتنے مختلف طریقوں سے اس کے اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ بادی النظر میں اس اشعاع میں جن کو ہمارے ہوائیے چن لیتے ہیں اور جس کو ہمارے پابندے (Receivers.) تقریر یا موسیقی میں تبدیل کر دیتے ہیں اور ان لاشعاعوں میں بہت کم مماثلت پائی جاتی ہے جن کو ہمارے جراح ٹوٹی ہوئی ہڈی کی مقام شناسی یا مرض کی اندرونی علامات کی تلاش کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

پس کیا وجہ ہے کہ سائنس نے ایک ہی اصطلاح میں ایسے طبعی مظاہر کو جمع کر دیا ہے۔

جن کے اثرات اس قدر مختلف ہیں ؟ اس کی بہت سی وجوہ ہیں، یہاں ہم صرف دو سادہ ترین وجہیں بیان کریں گے ۔ پہلی بات تو شعاع ریزی کی وہ خاصیت ہے جس کی بنا پر ان کو یہ خاندانی نام ملا ہے۔ اس خاصیت کی رو سے شعاعیں خالی فضا میں خطوط مستقیم میں چلتی ہیں یہاں تک کہ کوئی مادی سدّ ان کو روک دے۔

خالی فضا سے ہماری مراد بلا شبہ ایسی فضا ہے جس میں مادہ نہ ہو۔ ورنہ خالی ترین فضا میں بھی بہت کچھ ہما ہمی ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ دن کے وقت فضا کا ہم ایک مکعب انچ لیتے ہیں۔ اس میں سے سورج کی نوری اور حرارتی شعاعیں گزر رہی ہیں۔ ساتھ ہی اس کے اس میں سے ٹھیک اسی وقت وہ شعاعیں بھی گزر رہی ہیں جو درختوں، سبزہ زاروں، عمارتوں اور اخیر میں خود گنبد نیلی رواق سے بکھرتی ہیں۔ مزید برآں جو تارے رات کے وقت آسمان پر جڑے نظر آتے ہیں ان میں سے لاکھوں کی روشنی بھی اسی مکعب انچ میں سے گزر رہی ہے۔ اگرچہ ہماری نظریں اتنی تیز نہیں ہیں کہ عام مجموعہ میں سے ان شعاعوں کو تمیز کر سکیں۔ البتہ بڑی دوربینیں بآسانی شناخت کر سکتی ہیں۔ کیونکہ سورج کی چمک سے دوربینیں محفوظ ہوتی ہیں۔ اسی لئے کسی بڑی رسدگاہ میں دوپہر کے وقت جا کر قطب تارے کو دیکھنا آج کل کے عجائبات میں سے ہے۔

اس پر مستزاد یہ کہ ہمارے سینکڑوں لاسلکی فرستادے اپنے اشعاعات کی ترسیل کرتے رہتے ہیں۔ پس ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ "خالی" فضا کے ایک مکعب انچ میں جو ہما ہمی ہوتی ہے اس کے مقابلے میں سب سے بڑا ریل جنکشن بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔

بایں ہمہ ہمارے اشعاعی جنکشن کو ریل جنکشن پر ایک اور بڑی فوقیت حاصل ہے۔ اشعاع کی شعاعیں جنکشن سے بہ یک وقت خواہ کتنی ہی تعداد میں کیوں نہ گزر رہی ہوں وہ ایک دوسرے میں خلل انداز نہیں ہوتیں۔ چنانچہ قطب تارے کی کمزور شعاعیں سورج کی طاقتور شعاعوں میں سے گزر کر آتی ہیں تو وہ بلا تخفیف، بلا انحراف، بلا رکاوٹ دوپہر کے وقت بھی رصدگاہ کی دوربین میں داخل ہو جاتی ہیں۔ ایک وقت میں ایک ہی جگہ اشعاع کی دو قطاریں ہو سکتی ہیں۔ البتہ مادی ریل

کی قطاریں اس خاصیت میں شریک نہیں۔

خالی فضا میں سے گزرنے کی خاصیت ایسی نہیں ہے کہ اس کی بنا پر ہم دوسرے مظاہر سے اشعاع کو تمیز کر سکیں۔ مادی ذرے اگر کافی رفتار سے پھینکے جائیں تو وہ بھی فضاؤں کو طے کر سکتے ہیں۔ فی الحقیقت سورج سے برقیئے (Electrons.) کے جو دھارے نکلتے ہیں وہ جب ہمارے بالائی کرہ ہوا تک پہنچتے ہیں تو وقتاً فوقتاً وہ شاندار برقی تماشا نظر آتا ہے جس کو شفق شمالی کہتے ہیں۔ بایں ہمہ ہم اصطلاح اشعاع میں برقیوں کے ان دھاروں کو شمار نہیں کرتے۔

اشعاع کی ایک امتیازی خاصیت اس کی یکتا رفتار ہے۔ ہر اشعاع آزاد فضا میں اس ایک ہی بلند قیمت رفتار سے رواں ہوتا ہے، یعنی ۱۸۶،۰۰۰ میل فی ثانیہ۔ یہ رفتار ایسی ہے کہ اگر آئنسٹائن کو مانا جائے تو کوئی اور شے اس رفتار کو نہ پہنچی ہے اور نہ پہنچ سکتی ہے۔ اشعاع کی یہ رفتار اتنی تیز ہے کہ اگر کوئی مشاہد شمالی اسکاچستان میں اپنے لاسلکی یابندے کے پاس بیٹھا ہو تو وہ لندن کی بگ بن گھڑی کے گھنٹے کی آواز گھنٹہ گھر کے قریب میں چلنے والے راہگیر سے ثانیہ کی ایک محسوس کسر قبل سن لے گا۔ ہر نمونے کے اشعاع میں بھی زبردست رفتار ہوتی ہے۔ اور یہ رفتار ایسی ہے کہ تمام مظاہر سے اشعاع کو ممتاز کر دیتی ہے۔

لیکن اشعاع صرف چلا ہی نہیں کرتے وہ اپنے ساتھ توانائی (Energy.) بھی لے جاتے ہیں۔ ہماری روزمرہ کی زندگی میں جس توانائی کی ہم کو ضرورت ہوتی ہے اس کا اکثر و بیشتر حصہ اشعاع ہی کے بازووں پر ان وسیع خالی فضاؤں کو عبور کر کے آتا ہے جو ہمارے اور سورج کے درمیان واقع ہیں انہی بھٹیوں میں جو کوئلہ ہم جلاتے ہیں وہ گویا عام خزانہ میں اس توانائی کو واپس کرتا ہے جو قدیم سورج کی شعاعوں سے لاکھوں برس ہوئے قبل طوفانی (Antediluvian.) جنگلوں نے حاصل کر لی تھی۔ آبشار نیاگرا کی دیو ہیکل تربینوں (Turbines.) کو جو پانی چلاتا ہے اس کی توانائی بھی سورج کی شعاعوں کا نتیجہ ہے، کیونکہ ان شعاعوں نے سمندر کی سطح سے پانی کو اٹھا کر پہاڑوں پر شبنم اور بارش کی صورت میں پہنچا دیا۔ ہمارے کام کرنے کی طاقت بلکہ ہماری زندگی ہمارے مسکونہ ٹھنڈے

ہونے والے سیارے کے اندر جمع شدہ توانائی کے محدود اور گھٹتے ہوئے خزانہ پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس کا انحصار ان فیاضانہ رسدوں پر ہے جو اشعاع ہم تک سورج سے لاتا ہے۔

یہ رسدیں فی الحقیقت بغایت زبردست ہیں۔ گرم ممالک میں کسی ٹینس کورٹ پر جو شعاعیں پڑتی ہیں ان سے اتنی طاقت پیدا ہو سکتی ہے کہ ۲۰۰ اسپی طاقت کے انجن کو چلا سکتی ہے۔ بشرطیکہ ہم کو ان کا جمع کرنا اور ان سے کام لینا آئے۔ اس میں شک نہیں کہ ان دقتوں پر غالب آیا جا سکتا ہے۔ پس جب کوئلہ اور تیل کی شکل میں جمع شدہ توانائی کا ہمارا سرمایہ ختم ہو جائے گا تو ہمیں یقین ہے کہ ہمارے اخلاف ضرورت سے مجبور ہو کر اس وافر رسد کی طرف متوجہ ہوں گے جو اشعاع روز سورج سے لاتا ہے۔

روزمرہ کی زندگی میں فضا میں توانائی لے جانے کی سادہ ترین صورت یہی معلوم ہوتی ہے کہ مرمیوں (Projectiles.) سے کام لیا جائے یعنی گولیوں کی بوچھار ہو یا بارش کے قطروں کا سلسلہ طبیعی سائنس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مجہول کی توجیہ معروف کی اضافت سے کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یا شاید یہ کہنا زیادہ صحیح اور زیادہ معقول ہوگا کہ وہ نامانوس کی توجیہ مانوس کی اضافت سے کرتی ہے کیونکہ ہم کو اب معلوم ہوا ہے کہ ذرہ کی پرواز جیسا مانوس مظہر جتنا سادہ نظر آتا ہے اس سے کہیں پیچیدہ ہے۔ اس لئے متقدمین سائنس دانوں نے اشعاع کو جو یہ سمجھا کہ وہ منور جسم سے بڑی رفتار سے پھینکے ہوئے چھوٹے چھوٹے غالباً غیر مادی ذرات کی پرواز ہے تو جائے تعجب نہیں۔ نیوٹن نے کچھ تامل اور ترمیم کے بعد اسی نقطۂ نظر کو قبول کر لیا۔ اس سے بالکل سادہ طریقے پر روشنی کے متعلق بہت سے واقعات کی توجیہ ہو جاتی تھی۔ مثلاً روشنی کی اشاعت خطوط مستقیم میں، آئینوں سے اس کا انعکاس، توانائی لے جانے کی اس کی طاقت۔ البتہ منشور سے روشنی کے انتشار کی توجیہ اتنی اطمینان بخش نہ تھی یہ نیوٹن کا جسیمی نظریہ (Corpuscular Theory.) کہلاتا ہے۔

بعد میں ایسے واقعات جمع ہوتے چلے گئے جن سے نیوٹن کے اس نظریہ پر قوی اعتراض وارد ہونے لگے۔ اتنی بات بدیہی ہے کہ ذروں کی دو برابر کی بوچھاریں ایک ہی جگہ گریں تو ہر بوچھار سے

مقابلے میں ان کا اثر دگنا ہونا چاہیے۔ یہ کوئی مشکل امر نہیں کہ ہم ایسا تجربہ انجام دیں جس میں روشنی کی دو شعاعیں ایک ہی جگہ واقع ہوں تو بجائے افزوں اثر کے کامل اور مطلق تاریکی پیدا کر دیں۔ علاوہ ازیں خطوط مستقیم میں اشاعت کو جتنا قطعی سمجھا جاتا تھا وہ اتنی قطعی نہیں ہے۔

معمولی ریشمی رومال کو آنکھ کے بالکل قریب تان کر کسی برقی لمپ کے چمکتے تاروں کو دیکھا جائے تو ہر تار کی بجائے تین تین نظر آئیں گے۔ اور ممکن ہے کہ پانچ بھی نظر آئیں۔ یہ زائد شکلیں جو نظر آ رہی ہیں، یہ اس روشنی کی وجہ سے ہے جو رومال کے تاروں میں سے نکلنے پر خم کھا گئی ہے یعنی اس میں انکسار (Diffraction.) واقع ہو گیا۔ اس قسم کے واقعات کے انکشاف نے سائنس کو مجبور کر دیا کہ وہ جسیمی نظریہ چھوڑ کر موجی نظریہ اختیار کرے، مجبور اس وجہ سے کہ موجیں ہی مادی دنیا میں توانائی بردار واقع ہوئی ہیں۔

کسی تالاب میں ایک ڈھیلا پھینکا جائے تو جہاں ڈھیلا پانی میں گرتا ہے وہاں سے چاروں طرف ترنگیں (Ripples) پھیلنا شروع ہو جاتی ہیں۔ یہ مستقل رفتار سے آگے بڑھتی ہیں اور اپنی دائری شکل قائم رکھتی ہیں۔ اور خس و خاشاک جو ادھر ادھر بہتا ہوتا ہے اس کو حرکت میں لے آتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ڈھیلے کی توانائی راست خاشاک میں پہنچ گئی۔ اچھا اب فرض کر لیجئے کہ پانی میں کوئی کھمبا گڑا ہے یا ایسی ہی کوئی اور رکاوٹ ہے۔ اب موجیں اس کے پاس سے جو گزریں گی تو پیچ کھا کے، جیسے رومال کے ریشوں میں سے روشنی پیچ کھا کر نکلتی ہے۔ ذروں کا ایک دھارا ہو تو اس میں یہ کیفیت کبھی نہیں ہوتی، موجوں میں ہمیشہ ہوتی ہے۔ اچھا اب تالاب میں ایک ہی وقت میں دو ڈھیلے پھینکئے اور موجوں کے دونوں سٹ جہاں ملتے ہیں وہاں کیفیت دیکھئے۔ جہاں ایک موج کا فراز دوسرے موج کے فراز سے ملے گا وہاں ہیجان افزوں ہو جاتا ہے۔ اور پانی ایک چھوٹے سے ڈھیر کی شکل میں اٹھ جاتا ہے۔ لیکن جہاں نشیب اور فراز ملتے ہیں وہاں سکون ہوتا ہے۔ پانی کی سطح میں کوئی جنبش نہیں ہوتی حالانکہ اس مقام سے بھی موجوں کے دو سٹ گزرتے ہیں۔ یہ ان تجربوں کے مماثل ہے جس میں روشنی کی دو شعاعیں مل کر تاریکی پیدا کرتی ہیں۔ اس مظہر کو ہم تداخل (Interferency) کہتے ہیں۔ صرف موجوں سے یہ اثر پیدا ہو سکتا ہے۔ اس لئے

موجی نظریہ ساری انیسویں صدی میں غالب رہا۔

زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ روشنی کی موجوں کے طول پیمائش کرنے کے طریقے نکل آئے۔ سرخ روشنی کا طول موج انچ کا تین لاکھواں ہے۔ طیف میں سرخ سے بنفشئی کی طرف ہم گزرتے ہیں تو طول موج کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ چنانچہ بنفشئی کا طول موج سرخ کے طول موج کا کوئی نصف ہے۔ یہ طول بہت قصیر ہیں۔ اس پر بھی لاشعاعوں کا طول موج قصیر تر ہے کہ وہ مرئی روشنی کے طول موج کے ہزارویں سے بھی کم ہے۔ اس مقدار کے قصر کا صحیح مفہوم قائم کرنا ناممکن ہے۔ اس پر بھی دیکھئے کہ ہم اسی طول کو اور ہزاروں حصوں میں تقسیم کریں تو ہم کو کونی اشعاع کا طول موج ملے گا۔ لاکھوں پر لاکھوں کونی موجیں ہوں تو ان کی قطار کا طول نصف انچ سے کم ہوگا۔

اس کے برخلاف حرارتی شعاعیں آنکھ کو متاثر کرنے والی موجوں کے مقابلے میں طویل تر موجوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان کا طول انچ کا سواں حصہ ہوتا ہے یہ ایسا طول ہے کہ اگر کسی شخص کی نگاہ قوی اور تیز ہو تو وہ اس کو محسوس کرلے گا۔ اس منزل پر اشعاع حرارت کی حیثیت چھوڑ کر قصیر لاسلکی موجوں کی حیثیت میں آجاتا ہے۔ لاسلکی نشر میں جو قصیر تریں موجیں استعمال کی جاتی ہیں ان کا طول موج چند گز کا ہوتا ہے اور طویل ترین موجوں کا کوئی ایک میل۔

اشعاع کے پورے طیف میں دیکھئے کہ کیسی عجیب وغریب سپتک (Gamut) ہے۔ پیانو کی سپتک میں صوتی موجوں کے کوئی سات سرگم ہوتے ہیں۔ طنبورہ، بیلا کا اضافہ ہو تو ہر طرف ایک ایک سرگم اور بڑھ جائے گا۔ لیکن اشعاعی موجوں میں ہم کو معلوم ہوا ہے کہ سرگم ستر ہوتے ہیں اور ایک بھی سُر غائب نہیں ہے۔ چھوٹی سے چھوٹی لاسلکی موجیں بڑی سے بڑی حرارتی موجوں سے ہم آغوش ہوسکتی ہیں۔ حرارتی موجیں غیر محسوس طریقہ پر نور میں تبدیل ہوجاتی ہیں اور نور بالا بنفشئی میں سے ہوتا ہوا لاشعاعوں اور گاما شعاعوں میں منتقل ہوجاتا ہے۔ پس ایسی موجوں سے جن کے طول موج پورے شہر پر پھیل جائیں ہم ایسی موجوں تک غیر محسوس تدریجی طریقہ پر پہنچ جاتے ہیں جو اتنی چھوٹی ہوتی ہیں کہ اگر ایک قطار میں رکھی جائیں تو کروروں ایسی موجیں الپین کے سُر کی چوڑائی کو بھی نہ بھر پائیں گی۔ پھر لطف

یہ دیکھئے کہ اس وسیع طیف کا صرف ایک سرگم انسانی آنکھ میں روشنی اور رنگ کا احساس پیدا کرتا ہے۔ اب اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اگر آنکھ اس پورے طیف کو دیکھنے کے لئے بنائی گئی ہوتی تو کیا کیا رنگ نظر نہ آتے ؟۔

موجوں کو اپنی اشاعت کے لئے کسی واسطے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے یہ فرض کرنا ضروری ہوگیا کہ ساری کی ساری فضا کسی لطیف واسطے سے بھری ہوئی ہے۔ اسی واسطے کو نور بردار اثیر کہا گیا اسی میں اشاعی موجیں سفر کرتی ہیں۔ جب اس کی تحقیق کی گئی کہ نور جیسی موجوں کو لے جانے کی غرض سے ایسے واسطے میں کیا خاصیتیں ہونا چاہئیں تو معلوم ہوا کہ اس میں ایسی خاصیتیں ہیں جو فطرت میں پائی جانے والی تمام اشیاء کی خاصیتوں سے مختلف ہیں۔ اس زمانے کے سائنس دانوں نے اس میں کوئی خاص قباحت نہ دیکھی۔ اور جو کچھ قباحت نظر آئی اس کو میکسول کے اس نظری انکشاف نے دور کر دیا کہ کسی برقی دور میں رو کی ایک پس پیشی لہر برقی موجیں پیدا کر دے گی۔ جن کی رفتار کو اس نے ثابت کیا کہ روشنی کی رفتار ہوگی اور جو باہر کی جانب چاروں طرف چلیں گی۔ اس کے بعد جب ہرٹس (*Hertz.*) کو ایسی موجوں کے پیدا کرنے اور شناخت میں کامیابی ہوگئی تو ضمناً ریڈیو ممکن ہوگیا اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ روشنی کا برقی مقناطیسی نظریہ ناقابلِ تردید بنیاد پر قائم ہے اور ایسا خیال کیا جانے لگا کہ اشعاع کی نوعیت پر آخری لفظ کہہ دیا گیا ہے۔

یہ ایسا مغالطہ ہے جس میں سائنس باوجود تنبیہوں کے وقتاً فوقتاً مبتلا ہوتی رہتی ہے۔ اپنی عمیق بنیادی سادگیوں میں فطرت اس قدر عجیب و غریب ہے کہ کسی موضوع پر سائنس کی طرف سے آخری لفظ ادا کرنے کی نوبت شاید آخری انسان ہی کو پیش آئے۔ بہر حال اس نئی صدی نے کچھ زیادہ عرصہ طے نہ کیا تھا کہ اشعاع کے برقی مقناطیسی نظریہ کی بظاہر مضبوط عمارت میں جا بجا رخنے نظر آنے لگے۔

ان رخنوں میں سے اب ہم سب سے پہلے اور واضح رخنہ کا ذکر کرتے ہیں۔ جب لا شعاعیں مادے کے سالموں میں سے گزرتی ہیں تو ان کو اس حد تک نقصان پہنچاتی ہیں کہ جوہری ساخت

میں سے ایک برقیہ نکال باہر کردیتی ہیں۔ اس مظہر کو رواں سازی (Ionifation) کہتے ہیں
بالکل ابتدا میں جو تجربے کئے گئے تھے ان سے یہ قطعی طور پر ثابت ہو چکا تھا کہ کسی گیس میں سے
اگر لاشعاعوں کا ایک شہتیر گزر رہا ہو تو گیس جن لاکھوں کروروں سالموں پر مشتمل ہے ان میں سے
زیادہ سے زیادہ چند سو کو شعاعیں حقیقتہً نقصان پہنچا پاتی ہیں۔

اگر ہم کسی تالاب میں ایک ڈھیلا ڈالیں تو موجوں کے گزرتے وقت پانی کی سطح پر ہر ذرہ
ادھر نیچے ہوتا رہتا ہے، سطح پر بہنے والی ہر شاخ کو موجیں ہچکولے دیتی ہیں۔ اگر لاشعاعیں بھی کسی
واسطے میں موجیں ہوتیں تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ گیس کے تمام سالمے بالکل ایک ہی طرح متاثر ہوتے
تھوڑے سے سالموں کو نقصان پہنچنے کا سبب یہی ہے کہ لاشعاعیں تھوڑے ہی سے سالموں کو
مس کرتی ہیں۔ اس سے بس ایک یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ شعاعیں پھیلنے والی موجوں کے ایک گروہ
کے مقابلے میں چھوٹے چھوٹے ذروں کی ایک بوچھار سے زیادہ مشابہ ہیں۔

مزید تحقیق سے اور بھی تعجب پر تعجب ہوا۔ یہ معلوم ہوا کہ جن جوہروں کو نقصان
پہنچتا ہے ان سے برقیے زبردست توانائی کے ساتھ بھاگتے ہیں۔ اگر ہم پانی کی ترنگوں والی
مثال کو قائم رکھیں تو ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ جب ہم ڈھیلے کو تالاب میں ڈالتے ہیں تو سطح پر تمام
خس وخاشاک تو ساکن رہتا ہے لیکن صرف ایک خس اس سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ جو یکبارگی ہوا
میں اس زور سے اچھلتا ہے کہ جس بلندی سے گرا تھا اسی بلندی تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ بداہتہً غلط ہے۔
پس معلوم ہوا کہ ہم نے ابتدا میں جو تصویر کھینچی وہ اب کام نہ دے گی۔

نہ صرف لاشعاعیں اس ناقابل توجیہ طریقے پر عمل کرتی ہیں بلکہ معمولی روشنی کی بھی یہی
حالت ہے۔ اس لئے ۱۹۰۵ء میں آئنسٹائن نے یہ نظریہ پیش کر ہی دیا کہ اشعاع پھیلتی موجوں
پر مشتمل نہیں ہے بلکہ ذرا خوردبینی گلولہ سا اکائیوں کی ایک بوچھار پر مشتمل ہے۔ ان اکائیوں کو
آئنسٹائن نے نوری قدریہ (Light Quantum) کہا۔ ان ہی کو عام طور پر ضیائیہ (Rotons)
کہتے ہیں جبکہ ہم ان کے ذراتی برتاؤ کو نمایاں کرنا چاہیں۔ ضیائیہ کے وجود کا امکان نظر آیا تو اس کی

حقیقت کی شہادت جلد جلد جمع ہونے لگی۔ یہاں تک کہ بالآخر کامپٹن نے یہ دکھلا دیا کہ ضیائیہ برقیہ جیسی چھوٹی شے سے متصادم ہو سکتا ہے۔ اور جب یہ تصادم واقع ہوتا ہے تو وہ اسی طرح بازگشت کرتا ہے جس طرح بلیرڈ کی ایک گیند سے دوسری گیند۔ دراصل ضیائیہ اور برقیہ کا تصادم ان ہی قاعدوں کا پابند ہے جو بلیرڈ کی دو گیندوں پر عائد ہوتے ہیں۔ بس فرق ہے تو یہی کہ ضیائیہ کامل طور پر لچکدار ہوتا ہے اور بلیرڈ کی بہترین گیند بھی کامل طور پر کبھی لچکدار نہیں ہوتی۔

ہر متحرک ذرے کی طرح ضیائیہ کی کمیت (Mass.) ہوتی ہے، اس میں معیار حرکت (Momentum.) ہوتا ہے اور اس کی توانائی ہوتی ہے۔ ضیائیہ کی کمیت بغایت قلیل ہے اتنی قلیل کہ اس کو بتلانے والا عدد دیکھکر ذہن میں کوئی تصور ہی نہیں قائم ہوتا۔ معمولی روشنی کے ایک اونس میں ضیائیوں کی تعداد ایک کے بعد ۳۴ صفر لکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ سر جیمس جینس نے اس کو ایک مثال سے واضح کیا ہے۔ اس سے شاید اس کے اقل قلیل ہونے کا اندازہ ہو سکے چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

> "جب ہم برقی روشنی کی رقم ادا کرتے ہیں تو فی الحقیقت ہم ضیائیے خریدتے ہیں۔ برقی روشنی کا محکمہ تو ہم سے ۴ آنے فی اکائی کے حساب سے توانائی کی قیمت لیتا ہے اس کا منشا حقیقت میں یہ ہے کہ ہم ضیائیوں کو فی اونس تقریباً ۲۳،۰۰،۰۰،۰۰۰ (۲۳ کرور) روپے کے حساب سے خرید رہے ہیں۔

ضیائیوں کا مفہوم جن نئے مظہر کی تعلیل کے لئے وجود میں لایا گیا تھا اس کی توجیہ تو اس مفہوم سے بخوبی ہوتی ہے لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ تداخل اور انکسار اب بھی موجود ہیں۔ اور تداخل اور انکسار موجوں کی خاصیتیں ہیں اور جہاں تک ہم جانتے ہیں صرف موجوں کی۔ مزید برآں خود ضیائیہ بھی کسی نہ کسی طرح کی موجی حرکت سے وابستہ ہوتا ہے۔ مثلاً ضیائیہ کی کمیت طول موج کے بالعکس متناسب ہوتی ہے۔ سرخ روشنی میں جتنے ضیائیے ہوتے ہیں ان سب کی ایک ہی کمیت ہوتی ہے۔ اگر ہم نور کی حدت زیادہ کر دیں تو ضیائیوں کی تعداد بھی دگنی ہو جاتی ہے۔

لیکن ہر ایک کی کمیت وہی رہتی ہے۔

اگر ہم ضیائیے کی کمیت دگنی کردیں تو سرخ روشنی دگنی نہیں حاصل ہوتی بلکہ سرخ سے نصف طول موج کی بنفشئی روشنی حاصل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قصیر موجی اشعاع طویل موجی کے مقابلے میں اس قدر فعّال ہوتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ عکاسی کی تختی پر بنفشئی روشنی کا ایک شائبہ بھی تغیرات پیدا کردے گا۔ حالانکہ سرخ روشنی سے کچھ بھی اثر نہ ہوگا۔ اور اسی وجہ سے لاشعاعیں بھی اس قدر مخرب ہوتی ہیں۔ قصیر موجی اشعاع کا ضیائیہ کمیت اور توانائی میں طویل موجی اشعاع کے ضیائیہ سے زیادہ ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے اثرات بھی زیادہ پیدا کرسکتا ہے جو دوسری صورت میں ممکن نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہ تو ذراتی اور نہ موجی ہی نقشہ اشعاع کے مفہوم کو پورے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ ہم کو ایسے ضیائیے کا تصور قائم کرنا پڑتا ہے جس میں بہت سی خاصیتیں موج اور بہت سی ذرے کی ہوں۔ یہ دائرہ سائر اشعاع اس سے زیادہ دقیق نکلا جتنا کہ ہم سمجھتے تھے۔

سائنسی دنیا کو حال میں ایک دھکا اور لگا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ مادہ قلبیوں (*Protons*) اور برقیوں پر مشتمل ہے جو مثبت اور منفی باردار ذرے ہیں۔ ان ذروں کے متعلق ہمیں بہت کچھ معلوم ہوچکا ہے۔ ہم نے ان کی کمیتوں، ان کے باروں اور ان کی رفتاروں کی پیمائش کرلی ہے پروفیسر سی ٹی آر وسن نے تو ہوا بھرے ظرف میں سے گزرتے وقت ان کے راستہ کا فوٹو لے لیا ہے۔ ہم یہ سمجھتے تھے کہ یہ ذرے اب ہمیں کسی حیرت میں نہ ڈالیں گے۔ اس سے بڑھکر ہم کبھی مغالطے میں نہ تھے۔ امریکہ میں ڈیویسن اور گرمر نے، بعدہ انگلستان میں جی پی ٹامسن نے ایک قلم میں سے برقیوں کا ایک تیر گزار دیا تو معلوم ہوا کہ یہ ذرے ان ہی حالات میں لاشعاعوں کی طرح منکسر ہوجاتے ہیں۔ یہ مشابہت اتنی قطعی ہے کہ برقیوں اور لاشعاعوں سے جو نمونے بنتے ہیں ان میں تمیز کرنا بالکل ناممکن ہے۔ جس طرح اشعاع کو موجوں اور ذروں دونوں پر مشتمل سمجھنا پڑتا ہے اسی طرح مادے کے ذروں میں ایسی خاصیت سمجھنا چاہئے جو موجوں کے مطابق ہو۔

موجوں اور ذروں میں جو علاقہ ہوتا ہے وہ دونوں صورتوں میں تقریباً ایک سا ہوتا ہے

جس طرح اشعاعی موجوں کا طول موج ایک خاص عدد (جس کو پلانک کا اشعاعی مستقل کہتے ہیں) کو تناظر ضیائیہ کے معیار حرکت سے تقسیم کر دینے سے حاصل ہوتا ہے (معیار حرکت سے مراد ذرے کی کمیت اور رفتار کا حاصل ضرب ہوتا ہے) اسی طرح برقیوں کے ساتھ چلنے والی طول موج اسی مستقل کو برقیئے کے معیار حرکت سے تقسیم کرنے پر حاصل ہوتا ہے۔ فی الحقیقت اشعاع کا ایک شہتیر اور برقیوں کا ایک دھارا ایک ہی انکساری اثرات پیدا کرتے ہیں۔ بشرطیکہ ذرات کے ہر دوسٹ میں معیار حرکت ایک ہی ہو۔ یہ صرف برقیوں ہی کے لئے صحیح نہیں ہے بلکہ ڈمپسٹر نے حال میں یہ ثابت کیا ہے کہ بالکل یہی علاقہ ہائڈروجن اور دوسرے جوہروں کے دھاروں کے لئے بھی صحیح ہے۔ جوہر نہ صرف ایک ذرہ ہے بلکہ وہ ایک موج بھی ہے بالکل اسی طرح جیسے اشعاع نہ صرف امواج بلکہ ذرات پر بھی مشتمل ہے۔

یہ ایک عجیب تضاد ہے جس میں سائنس گرفتار ہے۔ اس کو دور کرنے کی بہت سی کوششیں کی گئی ہیں۔ سر جے ٹامسن نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ موجوں میں خود توانائی نہیں ہوتی لیکن وہ توانائی بردار ذروں کی رہنمائی کرتی اور ضبط میں رکھتی ہیں۔ اس لئے ذرے وہیں جاتے ہیں جہاں موجیں انھیں لے جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے سمندر میں ایک زبردست طوفان کا نقشہ پیش کیا۔ جہاں پانی کو وہ پیکر کمیتوں میں جمع ہو جاتا ہے اور بظاہر سارے سمندر پر بے مقصد بکھرتا رہتا ہے۔ لیکن حقیقت میں جیسا کہ ہم جانتے ہیں، طوفان سے پیدا شدہ موجوں کی قطاروں کی رہنمائی اور ضبط میں رہتا ہے۔ اگر ہم کوئی تصویر قائم ہی کرنا چاہتے ہیں تو مفہوم کی یہ سمندری تصویر شاید قریب ترین ہے۔ لیکن باعتبار تفصیل یہ کافی نہیں۔ اس لئے اس مثال کو زیادہ دور تک نہ لیجانا چاہیے۔

بعض ریاضی مائل فلسفی موجوں کو مجردات ریاضیہ سمجھیں گے کہ یہ وہ رقمیں ہیں جو ریاضیاتی مساوات کے حل میں پیدا ہوتی ہیں اور ان کی کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ فلسفہ کے اعتبار سے یہ استدلال قابل پذیرائی ہو سکتا ہے لیکن قدرے غیر اطمینان بخش ہے۔ کیونکہ ہر شخص یہ محسوس کرتا ہے

کہ کائنات کے متعلق بنیادی حقیقت کچھ ہی کیوں نہ ثابت ہو، خود یہ کائنات ریاضیاتی مسافت کے حل سے زیادہ حیثیت رکھتی ہے۔

شاید یہ اعتراف ہمارے لئے ہوشمندی کی دلیل ہوگا کہ ہمارے تجربوں نے ہم کو ایسے پانیوں میں پہنچا دیا ہے جو ہمارے موجودہ ذہنوں کے لئے ذرا زیادہ گہرے ہیں۔ ماہران فلکیات ہم کو بتلاتے ہیں کہ ہم معقول طریقہ پر توقع کر سکتے ہیں کہ ہماری نسل زمین پر ابھی عہدوں رہے گی۔ اس سے مقابلہ کیا جائے تو انسانی دماغ گویا شیرخوارگی کے عالم میں ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ گہوارے میں بچہ اپنے اردگرد کے واقعات کا مشاہدہ کرے اور ان سب کو ایک ہم آہنگ لڑی میں پرونے میں اُسے دقت محسوس ہو۔ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے اگر ہم کو معلوم ہو جائے کہ فی الحال فطرت کے اساسی راز ہماری گرفت سے باہر ہیں۔ ممکن ہے کہ ہمارے اخلاف کو ان کے ادراک میں سہولت ہو۔

فی الوقت تو ہم کو اسی پر اکتفا کرنا چاہئے کہ کائنات کی بنیادی حقیقتیں یعنی ضیائیہ، برقیہ اور قلبیہ محض مجردات ہیں جو ہماری طاقتِ فہم سے ماوراہیں۔ لیکن منطق اور بالخصوص وہ منطق جس کو ریاضی کہتے ہیں، اس کی طاقت سے مجردات کی بحث باہر نہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں کچھ ترقی ہوئی ہے۔ قلبیوں، برقیوں اور ضیائیوں کے برتاؤ میں جو وسیع مشابہت پائی جاتی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان ظاہری اختلافات کے باوجود ان کے درمیان کوئی بنیادی مشابہت ہونا چاہئے۔ یہ امر کہ برقیے اور قلبیے باردار ہوتے ہیں، برقیہ منفی برق سے اور قلبیہ مثبت سے۔ اور ضیائیہ میں کوئی باری نہیں ہوتا، بجائے خود اختلافات کی توجیہ کے لئے کافی ہے۔ ان ذروں کو جو برقی بار اٹھانا پڑتا ہے۔ اس سے ضیائیہ کے مقابلے میں ان کی حرکتیں سست ہو جاتی ہیں البتہ ان کی جسامتیں بڑھ جاتی ہیں۔ خود ضیائیہ خالص توانائی ہوتا ہے۔ جہاں تک ہم جانتے ہیں ان میں صرف یہی فرق ہے۔ اگر برقیہ یا قلبیہ سے ہم اس کا برقی بار دور کر سکیں تو وہ فی الفور ضیائیہ بن جائے گا۔ یہ مادی ذرے اسی طرح تحلیل ہو کر خالص اشعاع بن جائیں گے جو پردہ سائنس نے مادہ اور توانائی کے درمیان ڈالا تھا وہ اب بہت پتلا ہو گیا ہے۔

ہم برقیہ سے اس کا منفی بار نہیں لے سکتے۔ لیکن ایک امکان باقی رہتا ہے اسے سب جانتے

ہیں۔ بلکہ اصطلاحات "مثبت" اور "منفی" میں یہ مضمر ہے کہ ایک ہی موصل پر مثبت اور منفی برقیں ایک دوسرے کی تعدیل کر دیتی ہیں۔ پس اگر ہم ایک قبیلہ کو ایک برقیہ سے فی الحقیقت مس کرا سکیں تو دونوں کے بار بیک وقت غائب ہو جائیں گے اور اشعاع کی ایک واحد چمک باقی رہ جائے گی۔

ارضی تجربہ خانوں کے محدود ذرائع کی بنا پر اب تک ماہران طبیعیات اس اتصال کے حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں۔ ہر جوہر میں قلبیے اور برقیے ہوتے ہیں اور ان کا تناسب وہ ہوتا ہے جو ہر ایک کے بار کو فنا کر دیتا ہے۔ ہر قلبیے میں اپنے چاروں طرف کے ہر ایک برقیے کے لئے زبردست کشش ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ اس قدر قریب ہیں اور ان کی باہمی کشش بہت زبردست ہے تاہم ارضی حالات میں یہ ذرے کبھی نہیں ملتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کا فرمان قضا جریان صادر ہوا کہ بس یہیں تک آگے نہیں۔ ہم نہیں جانتے کہ وہ کونسی پُراسرار قوت ہے جو ان کو علیحدہ رکھتی ہے (قَدَّرَهٗ تَقۡدِیۡرًا) اگر ہم اس قوت پر غالب آسکیں تو پھر ہم ایک اونس مٹی کو ایک اونس ضیائیوں میں تبدیل کر سکتے ہیں جن کی قیمت ۲۲ کروڑ روپیہ ہوگی۔ (P 58) اگر کسی پُراسرار طریقہ پر یہ قوت خود بخود غائب ہو جائے تو ہماری یہ دنیا بھی ایک زبردست شعلہ جوالہ بن کر غائب ہو جائے گی۔ یہ قرین انصاف ہے کہ بنی نوع انسان کو طاقت کے اس خزانہ کی کنجی حاصل نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی اخلاقی نشوونما کی ابتدائی منزلوں میں ہے اور قومی منافرتوں اور طفلانہ حرصوں نے اس کا پیچھا نہیں چھوڑا۔ انسانیت کے پاس اس وقت بھی جو ساز و سامان ہے وہ اس کو مجروح کرنے لئے بہت کافی ہے۔

اگرچہ اپنے ارضی تجربہ خانوں میں ہم مادے کو اشعاع میں تحلیل نہیں کر سکتے۔ تاہم اس کی قوی شہادت ہے کہ یہ عمل آسمانوں کے بڑے بڑے تجربہ خانوں یعنی سورجوں یا ستاروں میں مسلسل جاری ہے۔ مثال کے طور پر ہمارا سورج ہے جو فضا میں کچھ اوپر چالیس لاکھ ٹن ضیائیے فی ثانیہ بکھیر رہا ہے۔ یہ عمل دن بدن، ہفتہ بہ ہفتہ، سال بہ سال جاری ہے۔ اور زمین میں انسان کے نمودار ہونے سے بہت پہلے سے یہ عمل بغیر حدت کی معتدبہ کمی کے چلا آتا ہے۔ اس فیاضی کی کوئی ممکن توجیہ نظر نہیں آتی۔ نہ اس مبدار کا پتہ چلتا ہے جہاں سے ضیائیے آتے ہیں۔ بس اتنی ہی بات سمجھ میں

آتی ہے کہ سورج کے اندرون میں جو زبردست تپش اور دباؤ ہیں وہ اتنے کافی ہیں کہ ہمارے ارضی جوہروں کو وجود میں رکھنے والی قوت پر غالب آسکیں پھر سورج میں قلبئے اور برقیئے اس زور کے ساتھ بغلگیر ہوتے ہیں کہ ان کے مادی بندھن ٹوٹ جاتے ہیں اور پھر وہ فضا کی پہنائیوں میں ایک ہو کر اشعاع کی ایک چمک یا ضیائیے کی شکل میں چلتے ہیں۔

قلبیہ اور برقیہ کے اشعاع میں استحالہ سے جو ضیائیہ ہم کو ملتا ہے اس میں ہر دو کی ساری توانائی اور اس لئے ساری کمیت مجتمع ملتی ہے۔ پس اگر ایک واحد برقیہ ایک واحد قلبیہ سے ملے تو جو ضیائیہ بنے گا اس کی کمیت ہائڈروجن کے جوہر (Atom) کی کمیت کے مساوی ہوگی۔ سورج سے جو ضیائیے ہم تک پہنچتے ہیں وہ ایسے بھاری بھر کم نہیں ہوتے اور نہ ہم کو اس کی توقع ہے کہ وہ ایسے ہوں گے اشعاع میں ہمیشہ معیار حرکت کا نقصان ہوتا ہے۔ اور اس لئے مادے سے گزرنے کی کشمکش میں اس کا طول موج بتدریج لیکن ناگزیر طور پر بڑھ جاتا ہے۔ لہذا تعجب نہیں جو سورج کے اندرون میں بننے والے ضیائیے سطح پر پہنچتے پہنچتے اپنا بہت سا معیار حرکت کھو بیٹھیں۔ ہم کو یہ توقع نہ رکھنی چاہیے کہ وہ اپنی ابتدائی کمیت برقرار رکھیں گے۔

خوش قسمتی سے سارے جوہر کی کمیت کے برابر کمیت والے ضیائیے سورج سے ہم تک کسی غیر معلوم مبدء سے ...... پہنچتے ہیں۔ یہی کونی اشعاع ہے۔ کونی شعاعوں کی پیمائشیں آسان نہیں اور پھر ان پیمائشوں کی تعبیر متیقن نہیں۔ البتہ اتنا متفق علیہ ہے کہ ان شعاعوں کا ایک اہم گروہ ایسے ضیائیوں پر مشتمل ہے جن کی کمیت ٹھیک ٹھیک ہائڈروجنی جوہر کی کمیت ہے اور ایک دوسرا گروہ ایسے ضیائیوں پر مشتمل ہے جن کی کمیت ہیلیم کے جوہر کے مساوی ہے۔ ان امور کی سب سے بدیہی تعبیر یہ ہے کہ یہ ضیائیے قرنہا قرن گزرے قلبیوں اور برقیوں کی باہمی تعدیل سے بنے تھے جبکہ ہمارا کہکشاں لطیف بخار کا ایک زبردست بادل تھا۔ اس وقت سے یہ ضیائیے جو چل رہے ہیں تو بے شمار برس گزار کر وہ ہمارے کرے پر آ کر گرے۔ اور اپنے ساتھ ایک پیام لائے، جس کو ڈاکٹر ملیکن اور سر آرتھر ایڈنگٹن نے پڑھ لیا ہے۔

پس مادہ کیا ہے ؟ ہم اپنے اس ٹھوس نما کرے ارضی پر نظر ڈالتے ہیں۔ اس کے پہاڑ اور اس کی وادیاں دکھائی دیتی ہیں۔ اس کے خوش منظر میدان اور بارونق شہر اور شہر کے فلک بوس برج اور شاندار محل نظر آتے ہیں۔ وہ کچھ نہیں ہیں بجز اشعاع کے۔ وہ اشعاع جس کو برقی قیدوں میں مقید کر دیا ہے۔ اس لئے اشعاع میں جو فضا میں سفر کرنے کا اقتضا رہے اس کو روک دیا ہے۔ ان کی کیت نہیں ہے بجز اس شدید توانائی کے اظہار کے جو ان کے باریک سے باریک ذروں میں مقفل ہے۔ ان زنجیروں سے ان کو آزاد کر دیجئے اور وہ ضیایئے بن جائیں گے۔ ضیائیہ سب سے کم طول موج کا اشعاع ہے۔ اور اس لئے سب سے زیادہ ذاتی توانائی والا اشعاع ہے۔ جہاں تک کہ سائنس کو معلوم ہو سکا ہے۔ یہ اشعاع فضا میں ایسی رفتار سے چلتا ہے کہ اس کائنات میں اس سے بڑی کوئی رفتار نہیں۔ ہماری زمین اتنی تیزی کے ساتھ سرد ہوئی ہے اور اس حد تک سرد ہوئی ہے کہ کوئی حادثۂ عظیم ہی، مثلاً کسی آوارہ ستارے سے تصادم، وہ حالات پیدا کر سکتا ہے جن کے تحت ہمارے قلیبے اور ضیایئے ایک دوسرے کو بندھنوں سے آزاد کر سکتے ہیں۔ لیکن سورج کے اندر مادہ ۰۰۰،۰۰۰،۴ ٹن فی ثانیہ کی شرح سے اشعاع میں تحلیل ہو رہا ہے۔ ان دور دراز سورجوں میں جن کو ہم ستارے کہتے ہیں یہ عمل کم از کم اسی رفتار سے جاری ہوگا۔

اشعاع کیا ہے ؟ ایک دشوار گزار راستہ طے کر کے ہم پھر اپنے ابتدائی سوال پر آ گئے۔ مگر امید ہے کہ یہ سفر خالی از نفع نہیں رہا۔ اشعاع وہ بنیادی مواد ہے جس سے کائنات بنی ہے۔ وہ خالص توانائی ہے۔ یہ توانائی اتنی مرتکز ہے کہ اشعاع مثل ذرے کے عمل کرتا ہے۔ اس پر بھی توانائی ارتعاش یا موجوں سے وابستہ ہے۔ یہ کائنات کی ظاہری کثرت میں بنیادی وحدت ہے۔ اپنی کلیت (Entirety) میں وہ بالکل بسیط یا سادہ ہے اور اس قدر عمیق ہے کہ الفاظ میں اس کو ادا نہیں کیا جا سکتا۔ ہماری زبان نے ابھی تک یہ گہرائیاں فتح نہیں کی ہیں لیکن وہ غیر منطقی نہیں ہے۔ اس کو ریاضی کی علاماتی زبان میں پورے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔ اور اگرچہ ہمارے ذہن اس کی جزوی اور غیر مکمل تصویریں ہی کھینچ سکتے ہیں۔ تاہم ہم جانتے ہیں کہ اس کے اندر اور اس کے پیچھے عقل اور نظم ہے۔

اشعاع کا اقتضا ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ بلند تعدد (Frequency) سے پست تعدد کی طرف آئے یا چھوٹی موجوں سے بڑی موجوں کی طرف سفر کرے۔ اس لئے ابتدا میں یہ توانائی قلبیوں اور برقیوں کی شکل میں ہی ہوگی۔ ضیائیوں یا آزاد اشعاع کی شکل میں اشعاع کی جو مقدار کائنات میں آج موجود ہے اس سے ہم یہ قیاس کرسکتے ہیں کہ استحالہ کا یہ عمل کتنے عرصہ سے جاری ہے وہ مدت بہت طویل ہے انسانوں کے حساب سے۔ لیکن غیر محدود طور پر طویل نہیں۔ ایک وقت ایسا آیا جو غیر محدود طور پر بعید نہیں، کہ اس خلا میں ہیجان واقع ہوا اور قلبیے اور برقیے نمودار ہوئے ان میں سے بعض کے لئے یہ مقدر تھا کہ وہ مل کر ایسے مستقل نظام بن جائیں۔ جن کو جوہر کہا جاتا ہے اور جن سے مادہ بنا ہے۔ اور بعض کے لئے یہ مقدر تھا کہ ایک زمانہ گزرنے پر وہ خالص اشعاع میں تحلیل ہوجائیں۔

سائنس نے اپنی ابتدا سے بہت سارے راستے طے کئے ہیں اور بہت سے علاقوں کی چھان بین کی ہے۔ اس نے بہت سے سوال کئے ہیں۔ کندن کو کھوٹ سے صداقت کو سراب سے الگ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کوشش میں فطرت کے معمور خزانہ کی بہت سی عجیب اور قیمتی چیزوں کو بے نقاب کیا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ پھیا پورے چکر پر آگیا ہے۔ اس لئے جدید سائنس کو عملِ تخلیق کے سربستہ راز سے دوبدو واسطہ پڑا ہے۔ اس لئے سوائے اس کے چارہ نہیں کہ شاعر کا ہمنوا ہوکر کہے کہ "خدا نے کہا روشنی ہوجا اور روشنی ہوگئی"

اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـــًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ. فَسُبْحٰنَ الَّذِيْ بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَّاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۔

معانی الآثار و مشکل الآثار للامام الطحاویؒ

(از مولوی سید عبد الرزاق صاحب قادری جعفر ایم اے عثمانیہ)

(۶)

تاہم ایفار عہد کے لئے میں چاہتا ہوں کہ قرآن کے متعلق بھی ان کے کام کا کوئی مستقل نمونہ پیش کر دوں۔ مشہور آیت ہے۔

یا ایھا الذین امنوا علیکم انفسکم　اے ایمان والو! تم اپنی خبر لو اگر تم ہدایت پر ہو تو پھر جو
لا یضرکم من ضل اذا اھتدیتم　لوگ گمراہ ہیں وہ تم کو نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

اس آیت کا جو مفہوم ہے اس میں اور امر بالمعروف والنہی عن المنکر کے قانون میں ظاہر ہے کہ تعارض محسوس ہوتا ہے۔ پھر کیا سورۂ مائدہ جو قرآن کی آخری سورت ہے اس کی اس آیت نے "الامر بالمعروف والنہی عن المنکر" کے قانون کو منسوخ کر دیا۔ طحاوی اسی کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ انھوں نے پہلے اپنی مختلف سندوں سے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت کو درج کیا ہے کہ آپ نے اس آیت یعنی علیکم انفسکم والی آیت تلاوت فرمائی اور فرمایا کہ

انکم تقرؤن ھذہ الآیۃ وانی سمعت　تم لوگ اس آیت کو پڑھتے ہو اور میں نے آنحضرت
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول ان　صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جو لوگ ظالم کو دیکھیں
الناس اذا رؤ الظالم فلم یاخذوا علی یدیہ　اور پھر اس کے ہاتھ نہ پکڑیں تو قریب ہے کہ ان سب
یوشک ان یعمھم اللہ بعقاب۔　پر عذاب نازل ہو جائے۔

حضرت صدیق اکبرؓ سے اسی سلسلہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں کہ

ان الناس یضعون ھذہ الآیۃ علی غیر موضعھا　لوگ اس آیت کو غیر محل میں رکھتے ہیں۔

اوراس کے بعدوہی الفاظ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نقل فرماتے ہیں جو ہیں نے اوپر درج کئے۔ امام طحاوی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فقرہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیکھنا یہ ہے کہ آیت کے "صحیح محل استعمال" سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آیت کے کسی خاص مطلب کی طرف اشارہ فرمایا ہے یا آپ کی غرض یہ ہے کہ مطلب تو اس آیت کا وہی ہے جو ظاہر الفاظ سے سمجھا جا رہا ہے لیکن اس آیت کا تعلق کسی خاص زمانہ سے ہے جو الامر بالمعروف والے زمانے سے مختلف ہو۔ یعنی الامر بالمعروف کا ایک خاص وقت ہوتا ہے اور علیکم انفسکم کا بھی کوئی خاص وقت ہوتا ہے۔ خود کہتے ہیں کہ علیکم انفسکم کا تعلق تو کسی خاص زمانہ سے ہوا اور

ویکون قبلہ ما قرء علیہم رضوان اللہ تعالےٰ علیہم ما قد سمع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقولہ فی الامر بالمعروف وتغییر المنکر

حضور سے ہوئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق ارشادات انھوں نے صحابہؓ کو سنا دیئے، جو پہلے زمانہ سے متعلق تھے۔

پھر حضرت ابوثعلبہ الخشینی صحابی کے حوالہ سے ایک روایت طحاوی نے نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوامیہ نامی تابعی نے ان سے علیکم انفسکم کی آیت کا مطلب پوچھا۔ ابوثعلبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ

لقد سالت خبیرا سالت عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ائتمروا بالمعروف وتناھوا عن المنکر۔

تم نے ایک واقف کار سے دریافت کیا ہے میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو آپ نے فرمایا "ایک دوسرے کو امر بالمعروف کرو اور منکر باتوں سے بچو۔

اس کے بعد ارشاد ہوا کہ یہ امر بالمعروف نہی عن المنکر کا حکم ایک خاص وقت تک رہتا ہے جیسا کہ اس کے بعد ارشاد ہے

"یہاں تک کہ جب تم دیکھو کہ بخل کی اطاعت اور خواہشات کی پیروی کی جا رہی ہے۔ دنیا کو ترجیح دیجاتی ہے اور ہر صاحب رائے اپنی رائے کو پسند کرتا ہے اور جب تم کسی ایسے امر کو دیکھو جس سے تم کو مفر نہ ہو تو اس وقت تم صرف اپنی خبر لو اور عوام کے معاملات سے اجتناب کرو۔ کیونکہ بعد میں ایسے دن آنیوالے ہیں جن میں صبر کرنا اتنا ہی دشوار ہوگا جتنا چنگاری کو پکڑنا۔ جو شخص ان دنوں میں عامل ہوگا اس کو تم جیسے پانچسو آدمیوں کے عمل کا ثواب ملیگا۔" (الحدیث)

خلاصہ وہی ہوا کہ ہر دو قانون یعنی الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کا حکم اور علیکم انفسکم کا حکم دونوں کا تعلق دو مختلف زمانوں سے ہے۔ علیکم انفسکم کا تعلق جس زمانہ سے بتایا گیا ہے اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جس زمانہ میں یہ صفات لوگوں کے اندر نہ ہوں اس وقت الامر والنہی کا وقت ہوتا ہے۔

طحاوی نے اس کے بعد الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کے متعلق چند اور حدیثیں روایت کر کے سوال اٹھایا ہے کہ ابو ثعلبہ والی روایت میں علیکم انفسکم کی تعمیل کا جو زمانہ مقرر کیا گیا ہے اس زمانہ میں الامر والنہی کا وقت کیوں باقی نہیں رہتا۔ پھر خود ہی جواب دیتے ہیں کہ

لا منفعۃ فیہ بامر بمعروف	اس زمانہ میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں
ولا نھی عن منکر۔	کوئی فائدہ نہیں۔

یعنی شریعت کسی عبث اور بے نتیجہ کام کرنے کا کبھی حکم نہیں دیتی ایسے زمانہ میں چونکہ امر و نہی کا کوئی اثر لوگوں پر مرتب نہیں ہو سکتا تو پھر ایسے بے حاصل کام کا کیا فائدہ ہوگا۔ اثر کیوں مرتب نہیں ہوتا اس کی وجہ بھی طحاوی نے اس کے بعد بیان کی ہے کہ ولا قوۃ مع من ینکرہ علی العام بالواجب فی ذلک۔ یعنی امر و نہی کرنے والوں کا اقتدار اور اثر عوام پر باقی نہیں رہتا اور جب تک اقتدار و اثر نہ ہو کوئی بات کب سنتا ہے۔ اس لئے طحاوی کہتے ہیں

فسقط الفرض عنہ ورجع امرہ	اب فرض اس سے ساقط ہو گیا اور معاملہ صرف
فیہ الی خاصۃ نفسہ	اس کی ذات کا رہ گیا۔

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں

فلا یضرہ مع ذلک من ضل	اگر کوئی گمراہ ہوتا ہے تو وہ اس کو نقصان نہیں پہنچائیگا

گزشتہ بالا بیان میں طحاوی نے سچ پوچھئے تو تین اہم کلی قاعدوں کی طرف اشارہ کیا۔

(۱) قرآنی آیات میں بہ ظاہر جو تخالف و تعارض محسوس ہوتا ہے اور عام مفسرین عموماً تخالف کی ان ظاہری صورتوں کو پیش نظر رکھکر ناسخ و منسوخ کا سلسلہ جاری کر دیتے ہیں۔ حتی کہ اسی بنیاد پر تقریباً بعضوں نے نصف قرآن کو منسوخ ہی کر دیا ہے۔ یعنی ساری مکی آیتوں کا مدنی آیتوں سے

منسوخیت کا دعویٰ کرتے چلے گئے ہیں۔ عام طور سے "منسوخۃ بآیۃ السیف" کی تلوار چلاتے چلے جاتے ہیں لیکن طحاوی نے جو راہ نکالی ہے یعنی مختلف آیتوں کا تعلق مختلف زمانوں سے کر دیا جائے تو یہ واقعہ ہے کہ پھر مشکل ہی سے قرآن کی کوئی آیت منسوخ کہلانے کی مستحق قرار پا سکتی ہے۔ مسئلہ نسخ کا یہ ایک کلی اصول ہے۔

(۲) غیر مفید اور غیر نتیجہ بخش مشاغل میں مبتلا رہنے سے بہتر ہے کہ ہر زمانہ میں دین کے لئے جو بات زیادہ نفع رساں ہو اس پر عمل کیا جائے۔ زمانی خصوصیات سے قطع نظر کر کے کسی کام کو کئے چلے جانا اسلام کی روح کی تکمیل سے گویا ایک گونہ گریز ہے۔

(۳) سب سے اہم نکتہ جس کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے وہ آخری بات ہے کہ اثر و اقتدار کے بغیر عوام سے کسی بات کا مطالبہ مفید نہیں ہوتا۔ اس لئے اصلاح عوام کا کام جو کرنا چاہتے ہوں پہلے ضرورت اس بات کی ہے کہ علماء عوام پر اثر قائم کریں اور اپنے اس اثر سے پھر عوام کی اصلاح کا کام لیں۔ ہر زمانہ میں اثر قائم کرنے کے جو ذرائع ہیں ان پر غور کرنا چاہئے اور ان ہی کی راہ سے دین کی خدمت کرنا چاہئے۔ حضرات صوفیہ کرام کا اثر عوام پر جو زیادہ قائم ہوا اس میں بڑا گر یہی تھا کہ انھوں نے عوام پر اثر قائم کرنے کے جو ذرائع تھے ان کو اختیار فرمایا۔ البتہ اپنے اس اثر و اقتدار سے بعض لوگ دنیاوی عزت و شہرت دولت و ثروت حاصل کرنے کا کام لیتے ہیں۔ لیکن نیت کی تصحیح کر کے جو ان ذرائع کو اختیار کرتا ہے دراصل اصلاح کی طبعی راہ کو اختیار کرتا ہے اور اسی سے اس راز کا بھی سراغ ملتا ہے کہ اسلام اگرچہ مسلمان ہونے پر تو کسی کو مجبور نہیں کرتا کہ دین میں مجبور کرنے کا دوسرا مطلب لوگوں کو منافق بنانا ہوگا۔

ظاہر ہے کہ منافقین کی تعداد میں اضافہ کیا دین کی خدمت ہو سکتی ہے لیکن عہد ذمہ کے ساتھ غیر اسلامی طاقتوں سے حکومت کا چارج اسلام ضرور لینا چاہتا ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ عوام پر بات کا اثر ہی نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان کو اپنے زیر اقتدار و اثر نہ لایا جائے۔

مگر اس جد و جہد کا بھی ایک زمانہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ طحاوی نے کہا ہے کہ اسلامی احکام کا

ایک بڑا حصہ مختلف زمانوں سے تعلق رکھتا ہے مثلاً جب مدنی حالات حاصل ہوجائیں تب اس جدوجہد کا وقت ہے اور جب تک وہ حال نہ ہو تو مکی زندگی جو نبوت کی ہے اس میں کام کرنے والوں کے لئے نمونے ہیں۔ طحاوی نے غالباً اسی کی طرف آخر میں اشارہ بھی کیا ہے یعنی انھوں نے مندرجہ بالا زمانی اختلاف سے اس اختلاف کی توجیہ کرنے کے بعد لکھا ہے کہ

هذا یقول اهل الآثار فی هذا الباب — اہل آثار بھی اس باب میں وہی کہتے ہیں جس کی

علی ماقد صححنا هذه الآثار علیه — روشنی میں ہم نے ان آثار کی تصحیح کی ہے۔

الآثار کی روشنی میں اس آیت کا جو مطلب طحاوی کے نزدیک متعین ہو سکتا تھا اس کو بیان کرنے کے بعد اب اس فریق کے نقطۂ نظر کو بھی طحاوی پیش کرنا چاہتے ہیں جن کے نزدیک قرآن فہمی کے لئے خود قرآنی آیتوں پر غور کرنا چاہئے۔ طحاوی نے اس طبقہ کی تعبیر ان الفاظ میں کی ہے۔ واما من سواهم فیمن یتعلق بالتاویل فذهب الخ یعنی تاویل کے ذریعہ سے آیت کا جو مطلب بیان کیا گیا ہے طحاوی اس کو درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "علیکم انفسکم" والی آیت میں آئندہ ایک قید کا بھی اضافہ قرآن میں کیا گیا ہے۔ یعنی لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم" میں "اذا اهتدیتم" کی قید پر وہ توجہ دلاتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ گمراہوں سے ضرر ان ہی لوگوں کو نہیں پہنچ سکتا جو خود ہدایت یافتہ ہوں۔ اب ظاہر ہے کہ ہدایت یافتگی کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ شرعی احکام کی وہ تعمیل کر رہے ہوں اور شرعی احکام و قوانین میں ایک قانون الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کا بھی ہے پس ہدایت یافتہ وہی ہو سکتا ہے جس نے منجملہ دیگر احکام و قوانین کے المعروف کے امر اور المنکر کے نہی کے قانون کی بھی تعمیل کی ہو۔ اور قرآن ان ہی لوگوں کے متعلق کہتا ہے کہ گمراہوں کی گمراہی سے انھیں ضرر نہ پہنچیگا۔ لیکن جس نے خدا کے اس حکم کی تعمیل نہ کی اور جو جس حال میں ہو اسی میں ان کو چھوڑ دینے پر راضی ہو گیا ہے وہ ہدایت یافتہ نہیں ہے اور جو ہدایت یافتہ نہیں ہے یعنی "اذا اهتدیتم" کی شرط جس میں نہیں پائی جاتی ظاہر ہے کہ قرآن نے عدم ضرر کا اعلان ان کے متعلق نہیں کیا ہے۔ پھر جو منکر کو دیکھکر چپ رہیں گے اور معروف کا لوگوں کو حکم نہ دیں گے ان کو اگر گمراہوں کی گمراہی سے ضرر نہ پہنچے

توقرآن نے ان کے عدم تضرر کی ضمانت نہیں لی ہے۔ طحاویؒ نے اسی مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

قولہ تعالیٰ" یا ایھا الذین آمنوا علیکم انفسکم" لیس علی سقوط مفروض علیہم من امر بمعروف ونھی عن منکر وانھم لا یکونون مھتدین اذا لم یفعلوا ذلك وانھم انما یدخلون فی قولہ عزوجل اذا اھتدیتم اذا فعلوا ذلك لا اذا قصروا عنہ۔	اللہ تعالیٰ کا ارشاد" یا ایھا الذین امنوا علیکم انفسکم" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فرض ساقط ہوجاتا ہے کیونکہ یہ لوگ جب امر بالمعروف نہیں کریں گے تو مہتدی نہیں ہوں گے۔ حالانکہ اس آیت میں ان کو مہتدی کہا گیا ہے۔

طحاویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں یہ لوگ اس چیز کو بھی پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حالانکہ

لیس علیك ھداھم ولکن اللہ یھدی من یشاء۔	آپ کے ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

سے بھی مطلع کیا گیا ہے لیکن باوجود اس کے۔

فمفترض علیہ جھاد اعداء اللہ و قتالھم حتی یردھم اللہ الی دینہ الذی بعثہ اللہ وامرہ ان یقاتل الناس کافۃ	پس آپ پر اللہ کے دشمنوں سے جہاد اور قتال فرض ہے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو اس دین کی طرف لوٹا دے جس کو اللہ نے بھیجا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو امر فرمایا کہ تمام لوگوں سے قتال کریں

الحاصل سننے والوں سے اگر ماننے کی توقع نہ بھی ہو جب بھی ان لوگوں کا خیال ہے کہ اہل ایمان کو اپنا فرض الامر بالمعروف والنہی عن المنکر کا ادا کرنا چاہئے۔ باقی قرآن میں پھر علیکم انفسکم یا ابو ثعلبہ الخشنی کی روایت میں فعلیک بنفسک وغیرہ کے جو الفاظ آئے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ ماننے والوں کے انکار یا اپنی تبلیغی جدوجہد کے عدم تاثر کو دیکھکر یہ خیال کرنا کہ ہم ناکام ہوئے۔ ہماری کوششیں رائیگاں ہوئیں وقت ضائع ہوا۔ ہم نے اپلوں میں گھی خشک کیا۔ اس قسم کے ضرر اور نقصان کا وسوسہ

جو ناکام مبلغین کو ہوتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ ناکام کر کے نہ ماننے والوں نے ہمیں نقصان پہنچایا اور ہمارے وقت کو برباد کیا۔ بس اسی کا ازالہ آیت اور حدیث میں کیا گیا ہے۔ کہ گمراہ ہونے والے گمراہ ہو کر خود اپنے آپ کو نقصان پہنچا رہے ہیں نہ کہ اسے جو الامر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ساتھ ان میں جہاد کر کے اپنے فرض سے سبکدوش ہو رہا ہے۔ طحاوی نے آیت قرآنی کی آخری تاویل کو پیش کر کے آخر میں اپنا فیصلہ ان الفاظ میں درج کیا ہے کہ

والاول ابین معنی من ھذا المعنی	اگرچہ یہ مطلب بھی صحیح ہے لیکن قول
وان کان ھذا المعنی صحیحا واللہ	اول بہ نسبت اس کے زیادہ واضح ہے

سبحانہ وتعالیٰ نسالہ التوفیق۔

اور بلاشبہ یہی فیصلہ ہو بھی سکتا تھا کہ اذا اہتدیتم کی قید اور قید کے اس مفاد کی طرف بظاہر ذہن منتقل نہیں ہوتا جس کی طرف ان لوگوں نے اشارہ کیا ہے ورنہ عام مطلب وہی سمجھا جا سکتا ہے جو پہلوں نے سمجھا ہے۔ طحاوی نے چونکہ دوسرے مطلب کی بھی تصحیح کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کی تفسیر میں وہ دونوں طریقوں کو جائز سمجھتے ہیں بشرطیکہ وہ بات یعنی جس ماحول میں قرآن اترا ہے اس سے آدمی نہ ہٹ جائے۔ گویا تفسیر بالحدیث۔ تاویل الآیات بالآیات۔ تفسیر بالرائے۔ قرآن فہمی کے تینوں اصول کی طرف انھوں نے اشارہ کر دیا۔

اسلامی معاشیات

از جناب مولوی عبدالرحمٰن خانصاحب صدر حیدرآباد اکیڈمی حیدرآباد دکن

کوئی مہذب حکومت معاشی یا اقتصادی اصول پر عمل پیرا ہوئے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ ہر متمدن حکومت اپنے زمانہ کے معاشی مسائل دانستہ یا نادانستہ فطرۃً آپ خود حل کرنے پر مجبور ہوتی رہی ہے۔ ابتدائی زمانہ میں یہ مسائل چنداں پیچیدہ نہ تھے اس لئے ان کے حل کرنے میں دقت بھی نہیں ہوتی تھی۔ جو مسائل پیچیدہ اور اس زمانہ کے مفکرین کی فہم سے بالاتر تھے وہ حل نہیں ہوتے تھے اور اس وجہ سے حکومت کو نقصان اٹھانا پڑتا تھا۔

اصولِ معاشیات کی تحقیق اٹھارویں صدی میں شروع ہوئی جبکہ لوئی پانزدہم (Louis XV) بادشاہ فرانس کے طبیب کے لئے (Quesnay) نے فزیوکریٹس (فطرآئینون) کی قیادت کی اور لوئی شانزدہم (Louis XVI) کے وزیر ٹرگو (Turgot) نے ان کے اصول کو واضح کرکے بتایا۔ ان ہی کو پیشِ نظر رکھکر لیکن وسیع تر اخلاق کے ساتھ ایڈم اسمتھ اسکاٹ لینڈ کے پروفیسر نے ۱۷۷۶ء میں اپنی شہرۂ آفاق کتاب ویلت آف نیشنز (Wealth of Nations) شائع کی اور علم معاشیات کے موجد کا رتبہ حاصل کیا۔

آج کی تقریر میں ہم معاشیات کے مفہوم کو کسی قدر محدود رکھکر بتائیں گے کہ سربرآوردہ اسلامی ممالک میں خصوصاً ان کے زمانۂ عروج میں سرکاری مالگزاری کیا تھی اس کے ذرائع کیا تھے۔ ملک کی

نوٹ۔ یہ تقریر بتاریخ ، رجون ۱۹۴۳ء حیدرآباد دکن کی نشرگاہ سے شائع ہوئی۔

پیداوار کیا تھی۔ زراعت، صنعت اور معدنیات کس حالت میں تھے۔ تجارت کہاں تک ترقی کر گئی تھی اشیاء درآمد و برآمد کیا تھے۔ کون سے سکے رائج تھے۔ حمل و نقل کے وسائل اور عوام الناس کے ذرائع معاش کیا تھے دوسری قوموں اور حکومتوں کے ساتھ کاروبار کیسا ہوتا تھا وغیرہ وغیرہ

یوں تو آغازِ سنہ ہجری سے اسلامی حکومت کی بنا شمار ہو سکتی ہے اور اس وقت سے اب تک الحمدللہ متعدد اسلامی حکومتیں روئے زمین کے وسیع رقبوں پر مختلف مدارجِ اقتدار کے ساتھ قائم ہیں لیکن مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ گفتگو خلافتِ راشدہ کے مختصر معاشی حالات اور بغداد و قرطبہ کے زمانۂ عروج کی معاشی تنظیم ہی تک محدود رہے۔ طبری، ابن الاثیر، ابوالفداء وغیرہ کی عام تاریخوں میں یہ تمام معلومات مستور رہی۔ مسلم اسپین سے متعلق المقری کی نفح الطیب سب سے بڑا ذریعۂ معلومات ہے۔

اسلامی معاشیات کا اولین محقق عبدالرحمٰن ابن خلدون ہے جس کے آباء و اجداد قبیلۂ کندہ کی نسل کے ہسپانی عرب تھے۔ اس کی پیدائش ۱۳۳۲ء میں بمقام تونس ہوئی۔ وہ فاس میں چند سال بڑی خدمتوں پر مامور رہا۔ بعد کو ۱۳۶۲ء میں سلطنت غرناطہ میں ملازمت اختیار کی۔ بالآخر مملوک سلطان الظاہر برقوق کے حکم سے قاہرہ کا قاضی مقرر ہوا۔ تیمور لنگ سے بھی ملاقات کی اور اپنے وسیع تجربوں کو کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر، اور علی الخصوص اس کے مقدمہ کی تیاری پر صرف ایک ایسی تصنیف شائع کی جو عمرانیات پر دنیا میں سب سے پہلی کتاب اور بلا خوف تردید دنیا کی سب سے معتبر اور قابل قدر تاریخوں میں شمار ہوتی ہے۔

خلافتِ راشدہ کے دور میں ابتداءً جو ممالک صلح یا جنگ کے ذریعہ حکومتِ اسلامی میں شامل ہوئے ان کے محاصل بیزنطینی (Byzantine) یا ایرانی طریقہ پر بلحاظ نوعیتِ زمین بطریق مروجہ سابقہ وصول کئے جاتے تھے۔ جزیہ کی رقم ان غیر مسلم لوگوں سے وصول کی جاتی تھی جو اپنے ابتدائی مذہب پر قائم رہ کر اسلامی حکومت کی اطاعت قبول کر لیتے تھے۔ جزیہ فی کس وقتِ واحد میں سالانہ وصول

کیا جاتا تھا۔ خوش حال لوگوں سے بقدر چار دینار متوسطین سے دو دینار اور جز معاش اشخاص سے ایک دینار۔ اس زمانہ میں ایک دینار تقریباً دس شلنگ کے مساوی تھا۔ مختلف حالات اور اوقات میں دینار کی قیمت ضرور گھٹتی بڑھتی تھی مگر بہت کم۔ عورتیں بچے فقرا اور مذہبی پیشہ لوگ جزیہ سے مستثنیٰ تھے الا اس صورت میں جبکہ ان کی خود ذاتی کوئی آمدنی ہوتی تھی۔

خراج کی رقم صرف زمینات سے متعلق تھی اور سب کو ادا کرنی پڑتی تھی۔ ان تمام محاصل کی رقم اجتماعی حیثیت سے مسلمانوں کی ملک تصور کی جاتی تھی اور بیت المال میں جمع ہوتی تھی۔ انتظام مملکت اور جنگ وغیرہ کے اخراجات منہا کرنے کے بعد جو بچ رہتا تھا مسلمانوں میں حسب مراتب معینہ بانٹ دیا جاتا تھا جس کے لئے مردم شماری کی جاکر رجسٹرات تیار کئے جاتے تھے۔ ان کے لئے ایرانی لفظ دیوان تجویز ہوا تھا۔ ہر فرد بشر عورتیں مرد اور بچے اس رقمی امداد سے مستفید ہوتے تھے۔ ابتدائی دور میں سپاہی کی اقل یافت سالانہ ۵ یا ۶ سو درہم تھی۔

بحوالہ بلاذری سب سے پہلے عدالتی مقدمات کے فیصلہ کیلئے (سرزمین عرب کے باہر) دمشق میں ایک قاضی مقرر تھا اور حمص اور قنسرین کے لئے ایک دوسرا قاضی تھا۔ خلیفہ اول بوجہ خوشحالی خدمت خلافت کا کوئی معاوضہ نہیں لیتے تھے۔ خلیفہ ثانی نے شروع شروع ایسا ہی کیا لیکن جب بعد کو خلافت کا کام بہت بڑھ گیا اور وہ اپنے تجارتی کاروبار بذات خود انجام دینے سے قاصر رہے تو بیت المال سے ایک نہایت قلیل رقم بطور وجہ کفاف لینے لگے۔

مسلمانوں پر صرف زکوٰۃ فرض تھی جو خالص آمدنی پر ڈھائی فی صد ادا کی جاتی تھی اس کا مصرف حسب قواعد مقررہ حکومت کے سپرد تھا۔

ابتداءً رومی اور ایرانی سکے ہی مروج تھے اگرچہ کبھی کبھی ان سکوں پر عربی عبارت ثبت کی جاتی تھی۔ عہد بنی امیہ میں عبدالملک بن مروان نے سب سے پہلے ۶۹۵ء میں بمقام دمشق اپنے

نام کا طلائی دینار اور نقرئی درہم مسکوک کیا بعد کو تانبے کے پیسے بھی رائج ہونے لگے۔ اس کے علاوہ عبدالملک نے محکمہ برید یا ڈاک بھی قائم کیا۔

عہد بنی عباس میں بغداد تمام دنیا کے شہروں پر سبقت لے گیا۔ شاید قسطنطنیہ ہی اس کا ہم پلہ تھا۔ حکومت بہت مالدار ہوگئی۔ وزیر، حاجب اور دیگر مالی و فوجی عہدہ دار مامور ہونے لگے جس کے لئے بڑی بڑی تنخواہیں مقرر تھیں۔ خاندان برامکہ کی دولت سے کون شخص واقف نہیں ؟۔ زراعت، صنعت و تجارت کی ترقی کے ساتھ تاجر اور اہل حرفہ بھی بہت متمول ہوگئے۔ شاہی اور دیگر طبیبوں کی دولت بھی مشہور ہے۔

فرات اور دجلہ کی قدیم نہروں کو صاف کرنے اور چند نئی نہروں کے تیار کرنے سے عراق کی سرزمین زرخیزی میں مصر کا ہم پلہ بن گئی۔ بغداد (اور دوسرے بندرگاہوں میں مثلاً بصرہ، سیراف، اسکندریہ و قاہرہ) کی گودیوں میں سینکڑوں جہاز اور کشتیاں بیرونی ممالک کے سامان تجارت سے لدے ہوئے دکھائی دیتے تھے۔ اس کے بازاروں میں چین کا ریشم، مشک اور چینی برتن، ہندوستان اور ملایا کے جوز، جوتری، الائچی، دارچینی وغیرہ مختلف معدنیات اور اقسام کے رنگ، وسطی ایشیا کے لال یاقوت اور کپڑے، روس اور اسلینڈ نیویا کا شہد، موم اور پوستین، افریقہ کا سونا اور ہاتھی دانت کثیر مقدار میں جمع ہوتا اور بکتا تھا خود سلطنت کے صوبہ جات سے قیمتی سامانوں سے لدے ہوئے جہاز اور کارواں مسلسل چلے آتے تھے مصر سے اناج، شام سے شیشہ اور فلزی اشیا اور میوہ جات، عرب سے موتی اور ہتھیار، ایران سے خوشبوئیں اور ترکاریاں وغیرہ وغیرہ

عرب تجار جو سامان باہر فروخت کے لئے یورپ، مشرق بعید اور افریقہ کو لے جاتے تھے ان میں ملکی صنعتیں بکثرت ہوا کرتی تھیں۔ مثلاً زیورات، فولادی آئینے، شیشے کے منکے، سوت اور اون کے کپڑے، دیباج، تافتہ، گاج، پردے اور جھالریں، ایرانی قالین اور پکوان اور رہائش کا سازوسامان وغیرہ۔

وسقی، دمیاطی، تنیسی، عتابی، صفہ اور کوفیہ جیسے الفاظ اب بھی ان پرانی صنعتوں کی یادگار ہیں۔ المقدسی نے ماوراالنہر کے شہروں کی تجارت اور صنعتوں کی تفصیل لکھی ہے، یہاں صابون، تانبے کے چراغ، نمدے اور پوستین کے عبا، عنبر، فولادی سوئیاں، قینچی، چاقو، تلوار وغیرہ بنتے تھے اور باہر فروخت کے لئے بھیجے جاتے تھے، شام کے شیشوں ہی کو دیکھکر صلیبی جنگجوؤں نے ان کا رواج یورپ میں پھیلایا اور اسی ذریعہ سے قرونِ وسطیٰ کے مشہور یورپی گرجاؤں میں رنگین اور باتصاویر شیشے کے بڑے بڑے دریچے بنائے جانے لگے۔

اگرچہ کاغذ سب سے پہلے چین میں تیار ہوا لیکن عربوں ہی نے اس کی صنعت کو عالمگیر شہرت دی ۷۵۱ئہ میں سمرقند فتح کرنے کے بعد عربوں نے اس کی صنعت سیکھی۔ آٹھویں صدی کے ختم تک بغداد میں اس کے کارخانے قائم ہوگئے۔ نویں صدی میں کاغذ مصر میں بننے لگا۔ ۱۱۰۰ئہ میں مراکش میں اور ۱۱۵۰ئہ میں اسپین میں۔ شاطبہ کی کاغذسازی کی صنعت قرون وسطیٰ میں عالمگیر شہرت رکھتی تھی اور مہذب یورپ نے وہیں سے یہ صنعت سیکھی۔

معدنیات میں بحوالہ فخری، ابن الفقیہ المقدسی، ثعالبی، اصطخری، یاقوت و ابن حوقل وغیرہ سونا، چاندی سنگ مرمر اور پارا خراساں سے فراہم کیا جاتا تھا۔ یاقوت اور لاجورد ماوراالنہر سے سیسہ اور چاندی کرمان سے، موتی بحرین سے، فیروزہ نیشاپور سے عقیق وغیرہ یمن اور لبنان سے چینی مٹی تبریز سے۔ سرمہ اصفہان سے اسبطوس ماوراالنہر سے، سلاجیت اور نفط جارجیہ سے۔ گندھک شام اور فلسطین سے یہ تمام چیزیں خام حالت میں بغداد اور دوسرے اسلامی شہروں میں لائی جاتی تھیں اور مختلف صنعتوں میں استعمال ہوتی تھیں۔

حمل ونقل کی سہولت کے لئے بڑے بڑے شاہراہ تیار تھے۔ نہروں سے بھی کام لیا جاتا تھا۔ ابن خرداذبہ (تاریخ وفات قریب ۹۱۲ئہ) المعتمد کے زمانہ میں الجبال کا صاحب البرید تھا۔ اس کی کتاب المسالک والممالک سے پتہ چلتا ہے کہ خراساں کی شاہراہ بغداد کو ہمدان، الرے، نیشاپور، طوس، مرو، بخارا سمرقند اور چین کی سرحد سے ملاتی تھی۔ ایک دوسرا راستہ بغداد کو واسط، خوزستان، بصرہ اور الاہواز سے ملاتا تھا اور پھر شیراز سے۔ حج کے راستے بھی بڑے کشادہ اور کاروان سراؤں سے معمور تھے۔ ایک اور راستہ

بغداد کو الموصل، دیار بکر اور اس کے قریب کی سرحد سے مربوط کرتا تھا۔ شمال مغرب میں ایک راستہ بغداد سے دمشق اور دوسرے شہروں کو الانبار اور السرقہ ہو کر جاتا تھا۔

الخطیب کی تاریخ کا ایک جزو بغداد کے پلوں سے متعلق ہے اور ایک دوسرا اس کی نہروں سے عراق کی نہروں میں نہر عیسی (منصور کے ایک رشتہ دار کی صاف کی ہوئی) دجلہ کو (بغداد کے پاس) فرات سے (الانبار کے پاس) ملاتی تھی۔ نہر صراہ، نہر صرصر، نہر الملک، نہر کوثہ، دجیل وغیرہ بھی مشہور اور بڑی مفید نہریں تھیں۔ اسی لئے اسلامی ممالک میں باغات بہت تھے اور اناج اور میوہ بکثرت ہوتا تھا۔ اسی طرح بخارا کے اطراف کی زمین بزمانہ سامانی خاندان سمرقند و بخارا کے مابین وادی صغد اور فارس میں شعب بوّان بڑے زرخیز خطے تھے۔ دمشق کے باغات، غوطے، کھجور، انجیر، انگور، بادام، لیموں وغیرہ کے لئے مشہور تھے۔ نیشکر کی کاشت فارس اور الاہواز میں ہوتی تھی اور وہاں شکر بنائی اور صاف بھی کی جاتی تھی۔ گلاب کا عرق اور عطر فیروز آباد سے چین کو جاتا تھا۔ فارس کے خراج میں عرقِ گلاب کی سالانہ تیس ہزار بوتلیں شامل تھیں۔ بغداد کے سرکاری دفاتر میں دیوان الخراج جو ملک کا سررشتہ مال اور فیناس تھا۔ سب سے زیادہ اہم سمجھا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ ایک محکمہ تنقیح دیوان الزمام کے نام سے اور محکمہ مراسلت دیوان التوقیع کے نام سے قائم تھا۔ ایک اور محکمہ موسوم بہ دیوان النظر فی المظالم بھی بغرض دادرسی بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ جس میں عموماً بادشاہ خود فریادیں سنتا اور فیصلے نافذ کرتا تھا۔ روجر ثانی نے اپنی حکومت صقلیہ میں اس کی تقلید کی اور اس ذریعہ سے اس کا رواج یورپ کے دوسرے عیسائی درباروں میں بھی ہونے لگا۔

محتسب بازار کے نرخوں، اوزان اور پیمانوں کی جانچ کرتا تھا اور عوام کے اخلاق پر بھی نظر رکھتا تھا
ابن خلدون نے مامون الرشید کے زمانہ کی مالگزاری کا حساب قلمبند کیا ہے جو مختلف صوبہ جات سے وصول ہوتی تھی۔ اس طرح سلطنت کی مجموعی آمدنی جو صرف زمینات کے محصول پر مشتمل تھی تقریباً تین کروڑ دینار سالانہ تھی۔ جب ہارون الرشید کا انتقال ہوا تو خزانہ شاہی میں نو کروڑ دینار جمع تھے۔ اس کے بعد المکتفی کی دولت گھٹ کر ایک کروڑ دینار رہ گئی۔ المامون کے عہد میں بحوالہ سیوطی قاہرہ کا حاکمِ عدالت چار سو دینار ماہانہ مشاہرہ پاتا تھا۔ منصور کے عہد میں پیدل سپاہی کی اوسط تنخواہ (علاوہ خوراک

اور متفرق الونسوں کے) ۹۶۰ درہم سالانہ تھی۔ عروج کے زمانہ میں عراق کی فوج ایک لاکھ پچیس ہزار بیان کی جاتی ہے۔ المعتضد کے وزیر کی تنخواہ بحوالہ الماوردی ایک ہزار دینار ماہانہ مقرر تھی۔

اب اسپین میں اسلامی تمدن کے زریں دور اور اس وقت کے معاشی حالات کا مختصر ذکر سنئے حکومت قرطبہ کی دولت اور صنعتیں حکومت بغداد سے بھی زیادہ حیرت انگیز تھیں۔ بغداد ایک طرح سے قدیم اکادی خالدی بابلی اور ساسانی تمدنوں کا جانشین سمجھا جا سکتا ہے۔ اسپین روما کی تہذیب سے کچھ زیادہ مستفید نہ ہوا تھا کہ قوطیوں (Goths) نے اس کو تباہ و تاراج کر دیا۔ عرب مسلمانوں ہی کی بدولت اس کو متمدن دنیا میں سرفرازی نصیب ہوئی۔

عبدالرحمٰن ثالث نے ۹۱۲ء سے ۹۶۱ء تک اور اس کے بعد الحکم ثانی نے پندرہ سال حکومت کی۔ بعد کو حاجب المنصور کی آمریت ۱۰۰۲ء تک قائم رہی۔ علم و ہنر صنعت و حرفت زراعت فلاحت و تجارت کو جو ترقی ان دو بادشاہوں کے عہد حکومت میں ہوئی وہ پھر کبھی نصیب نہ ہوئی۔ بحوالہ ابن العذاری عبدالرحمٰن سوم کا شاہی محاصل باسٹھ لاکھ پینتالیس ہزار دینار سالانہ تھا۔ اس کا ایک ثلث حصہ فوج پر خرچ ہوتا تھا۔ دوسرا ثلث تعمیرات و رفاہ عامہ پر اور بقیہ مد محفوظ میں جمع ہوتا تھا۔ قرطبہ کی آبادی اس وقت دس لاکھ تھی جبکہ اسپین کے باہر یورپ کے کسی شہر میں تیس ہزار سے زیادہ آدمی نہیں تھے۔ قرطبہ کے مکانوں کی تعداد دو لاکھ پچاس ہزار بیان کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی تیرہ ہزار جلاہے کپڑا بنتے تھے۔ ایک چرم سازی اور دباغت کا شاندار کارخانہ تھا۔ اسپین اور اس کا ملحقہ ملک مراکش اس صنعت کے لئے سارے یورپ میں مشہور تھے۔ انگریزی الفاظ مراکو لیدر کورڈوون (Cordovan) اور فرانسیسی کورڈوئیے (Cordonnie) اب بھی اس کے شاہد ہیں۔ لکڑی کا کام اور ریشم کے لئے قرطبہ، ملاغہ اور المریا اپنی آپ نظیر تھے۔ المریا شیشہ اور پیتل کے سامان کے لئے بھی مشہور تھا۔ بلنسیہ میں مٹی کے بہترین برتن تیار ہوتے تھے۔ عربوں نے اسپین میں لوہے سیسے اور پارے کے متعدد معدن دریافت کئے اور مدتوں ان سے استفادہ کیا۔ اس زمانہ کے معدنیات کا خطہ اب بھی المعادن کے نام سے مشہور ہے۔ طلیطلہ کی تلواریں دمشق کی طرح تمام دنیا میں عزت کی نظر سے دیکھی جاتی تھیں۔

فلاحت اور باغبانی کے لئے بڑی بڑی نہریں کھودی گئی تھیں اور اسی وجہ سے اسپین کی شادابی کئی صدیوں تک زبان زد خاص و عام رہی ہے۔ نیشکر روئی چاول اور میوہ میں نارنگی، انار انجیر انگور اور پھر کھجور وغیرہ گرم ملکوں سے لاکر کاشت کئے جانے لگے۔ اسپین کے تجار بحر قلزم کے سواحل سے شمالی یورپ کے کنارے تک جہازرانی کرتے تھے۔ انگریزی الفاظ اڈمیرل (امیرالبحر) آرسنل (دارالصنعہ) اور ٹیرف (عواریہ) کیبل (حبل) شیلپ یا سلوپ (جلبہ) اسی بحری جدوجہد کی زندہ دلیل ہے۔

سارے ملک میں تعلیم عام تھی۔ تقریباً ہر بڑی مسجد کے ساتھ ایک جامع منسوب تھی جس کے اخراجات وقف کے روپیہ سے ادا ہوتے تھے اور جہاں روئے زمین کے مسلمان اور یورپ کے عیسائی بلا امتیاز قوم وملت تعلیم پاتے تھے۔ ان جامعات کے علماء تمام دنیا میں مشہور تھے۔ یورپ ان ہی کی بدولت قرونِ وسطیٰ کی تاریکی سے نکل کر بعد کو چمکا۔ ڈوزی جیسا متعصب عیسائی کہتا ہے کہ اس زمانہ کا ہر فردِ بشر نوشت وخواند سے واقف تھا۔ لسانیات کا یہ عالم تھا کہ کپڑے دھونے والی گاؤں کی لڑکی بھی برجستہ شعر کہتی تھی۔ ہر گھر موسیقی سے لطف اندوز ہوتا تھا۔

زوالِ قرطبہ کے بعد نصری خاندان نے کچھ مدت غرناطہ کو علم کا مرکز بنایا۔ ۱۴۹۲ء میں جب اس کا بھی چراغ بجھ گیا تو عیسائی اسپین اپنے مذہبی تعصب کی وجہ سے باوجود امریکہ کی لوٹ کے تھوڑے ہی دنوں میں اپنی سابقہ جہالت اور افلاس میں مبتلا ہوگیا۔

اسلام میں دولت وافلاس کا توازن

(از جناب مولوی سید زاہد قمر صاحب رضوی فاضل دیوبند)

وراثت | اسلام میں "وراثت" سے پہلے عام طور پر "وصیت" کا رواج تھا" وصیت" کی تعریف یہ ہے کہ متوفی کسی اجنبی شخص کے لئے اپنے ورثا کو ہدایت کرے کہ اس کی دولت . . . . بتمامہ یا اس کا کوئی مخصوص حصہ اس کو دیدیا جائے! ہر چند کہ اس قسم کی ہدایات کا منشا بہترین جذبہ ہوتا تھا جس سے حق دوستی ادا کرنا یا کسی احسان کی مکافات کرنا مقصود ہوتا تھا لیکن سوسائٹی نے اس سے ناجائز فائدہ اٹھایا جس کی بدولت حقوق محفوظ نہ رہ سکے، بسا اوقات متوفی اپنے اعزہ واقرباء سے ناراض ہو کر پوری دولت کی وصیت ایک اجنبی شخص کے لئے کر دیتا تھا جس سے مستحقین محروم ہو جاتے تھے۔ شریعت نے اس ظلم وفساد کے پیش نظر "وراثت" کا قانون جاری کیا اور حسب حیثیت ہر شخص کے حقوق اس میں محفوظ کر دیئے گئے اور فی الجملہ "وصیت" کا طریقہ بند کر دیا گیا۔ چنانچہ حدیث میں ہے:۔

عن ابی امامۃ الباھلی قال سمعت	ابو امامہ باہلی سے منقول ہے کہ میں نے "حجۃ الوداع"
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول	کے خطبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ
فی خطبتہ عام حجۃ الوداع ان اللہ	آپ فرماتے تھے کہ خدا نے وراثت کے حقداروں
تبارک وتعالیٰ قد اعطیٰ کل ذی حق	کو ان کا حق دیدیا ہے، اب کسی شخص کے لئے
حقہ فلا وصیۃ لوارث (ترمذی)	"وصیت" کرنا جائز نہیں ہے۔

لیکن بسا اوقات متوفی کسی ایسے شخص کا رہین احسان ہوتا ہے جو اس کا وارث نہیں، ایسے خاص حالات میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وصیت کی اجازت دیدی ہے لیکن اس کے لئے ایک خاص مقدار مقرر کر دی ہے اور پوری دولت میں سے تہائی حصہ سے زیادہ کی وصیت کرنا ممنوع قرار دیا ہے

جیسا کہ مندرجہ ذیل حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

عن سعد بن وقاص قال مرضت عام الفتح مرضاً اشفیت منه علی الموت، فاتانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودنی فقلت یا رسول اللہ ان لی مالاً کثیراً ولیس یرثنی الا ابنتی افاوصی بمالی کلہ قال لا فقلت الشطر قال لا فقلت فالثلث قال الثلث والثلث کثیر انك ان تذر ورثتك اغنیاء خیراً من ان تذرھم عالة یتکففون الناس (ترمذی۔ موطا امام مالک)

سعد بن وقاص سے منقول ہے کہ فتح مکہ والے سال میں بیمار ہوا کہ مرنے کے قریب ہو گیا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لئے تشریف لائے میں نے عرض کیا کہ میرے پاس بہت زیادہ دولت ہے اور ایک لڑکی کے سوا میرا اور کوئی وارث نہیں ہے تو کیا میں اپنی پوری دولت کی وصیت نہ کر دوں؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں! تو میں نے دو ثلث مال کی وصیت کے لئے اجازت چاہی تو آپ نے فرمایا کہ یہ بھی جائز نہیں! میں نے نصف کے لئے عرض کیا، آپ نے اس کو بھی منع فرما دیا! ... بالآخر میں نے ایک تہائی کیلئے اجازت چاہی! تب آپ نے فرمایا کہ اچھا کر دو! اگرچہ ثلث بھی زیادہ ہے۔ تم اپنے ورثاء کو مستغنی چھوڑ جاؤ یہ زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ ان کو محتاج چھوڑا جائے اور وہ تمہارے بعد بھیک مانگنے پر مجبور ہوں!

اس حدیث میں شارع علیہ السلام نے وصیت کے باب میں غلو کرنے سے منع فرمایا ہے اور وراثت کو حتی الامکان رائج کرنا چاہا ہے اور ساتھ ہی حکیمانہ اسلوب پر اس کی علت بھی بتلا دی ہے اور اس کا جو بھیانک منظر دکھلایا ہے انسان کی خودی اس کو کبھی برداشت نہیں کر سکتی۔ وفات کے بعد اولاد اس درجہ مفلس ہو جائے کہ وہ دریوزہ گری کے لئے مجبور ہو اس لرزہ خیز تصور سے کوئی خوددار انسان وصیت کرنے میں غلو نہیں کر سکتا۔

اسلام سے پہلے وراثت کا ہمہ گیر تصور جو خاندان کے جملہ افراد پر حاوی و مستوعب ہو کسی ملک،

کسی قوم اور کسی زمانہ میں نہیں پایا جاتا۔ اقوام عالم میں وراثت کا سسٹم یا بالکل معدوم تھا یا حد درجہ ناقص، چنانچہ ہندوؤں میں لڑکیاں وراثت سے محروم رہتی ہیں اور متوفی کے پورے ترکہ کے وارث صرف لڑکے سمجھے جاتے ہیں، البتہ ریاست اور اسٹیٹ میں سے ان کو کسی قدر وظیفہ مل سکتا ہے متوفی کے باقی تمام اعزا محروم رہتے ہیں۔

اہل عرب میں بھی وراثت کا تقریباً یہی قانون مروج تھا اور ان کے ہاں بھی لڑکیوں اور اقربا کو میت کے ترکہ سے کچھ نہیں ملتا تھا۔ خیر یہ تو ان قوموں کا حال ہے جن کو غیر متمدن کہا جاتا ہے لیکن آج یورپ جو اپنی تہذیب و تمدن میں پوری دنیا پر فوقیت کا دعویٰ کرتا ہے اور اپنے کلچر کو تمام عالم انسانی کے لئے ایک مایہ رحمت خیال کرتا ہے اس کے ہاں بھی وراثت کا قانون ہنوز تشنہ ہے اور مقدم الذکر اقوام سے بھی زیادہ ناقص ہے، چنانچہ یورپ میں صرف بڑا لڑکا متوفی کی پوری دولت کا مالک سمجھا جاتا ہے اور باقی لڑکے اور لڑکیاں وظیفہ کی حقدار سمجھی جاتی ہیں۔

لیکن ان سب کے برخلاف اسلام نے وراثت کا مکمل قانون پیش کیا ہے اور اس پر توجہ دلانے کے لئے اسلام کے دستورِ اساسی (قرآن) میں جا بجا اس کا ذکر کیا گیا ہے اور فرائض کے اصول و کلیات کو منقح کردینے کے علاوہ بہت کچھ جزئیات بھی بیان کی گئی ہیں اور سورہ نسار تو گویا فرائض ہی کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ مثلاً وللرجال نصیب مما ترك الوالدان والاقربون الایہ (ترجمہ) والدین اور اقربا جو کچھ بھی ترکہ چھوڑیں خواہ وہ تھوڑا ہو یا بہت! اس میں مردوں اور عورتوں کے لئے علیحدہ علیحدہ حصص متعین ہیں" اور لکل جعلنا موالی مما ترك الوالدان والاقربون الآیہ (ترجمہ) والدین و اقربا جو کچھ بھی مال و دولت چھوڑیں ہم نے ان میں سے ہر ایک کے وارث مقرر کئے ہیں" ان کے علاوہ اس کی اکثر و بیشتر آیات میں فرائض ہی کا تذکرہ ملتا ہے اور بالخصوص سورہ نسار کے دو رکوع (دوسرے رکوع اور سب سے آخر کے چوبیسویں رکوع) کا موضوع تو مستقل طور پر بالکلیہ وراثت ہی ہے۔ جن میں انتہائی تفصیل کے ساتھ "مسائل ارث" بیان کئے گئے ہیں، دوسرے رکوع کے اخیر میں خاتمہ کے طور پر جو جملے مذکور ہیں وہ قابلِ غور ہیں اور شریعت نے وراثت کے ساتھ جس قدر اعتنا کیا ہے

وہ اس کے بالکلیہ آئینہ دار ہیں۔ قرآن میں ہے:۔

تلک حدود اللہ ومن یطع اللہ	مذکورہ بالا مسائل خدا کی حدود ہیں جس نے اللہ
ورسولہ یدخلہ جنت تجری	اور اس کے رسول کی اطاعت کی وہ دائمی طور پر
من تحتہا الانہار خلدین فیہا	جنت میں داخل ہوگا جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں،
ابدا وذالک الفوز العظیم ومن	اور یہ بڑی کامیابی ہے اور جس نے اللہ اور اس کے
یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ	رسول کی نافرمانی کی اور اس کے قانون کو توڑا تو
یدخلہ نارا خالدا فیہا ولہ عذاب مھین (نساء)	وہ جہنم کے دردناک عذاب میں ڈھکیل دیا جائیگا۔

اس کے ماسوا احکام فرائض کے امتثال و تاکید کے لئے وہ الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جو قرآن میں بہت کم مسائل کے لئے برتے جاتے ہیں اور بہت زیادہ اہم فرائض کے لئے مستعمل ہوتے ہیں چنانچہ کہیں ان مسائل کو "وصیۃ من اللہ اور "نصیبا مفروضا" بتلا کر واجب التعمیل قرار دیا ہے اور کہیں "فریضۃ من اللہ" کے فرمان سے امتثال کی تاکید کی گئی ہے۔ قرآن کے بعد حدیث میں بھی اس باب میں بہت تاکیدی احکامات بیان کئے گئے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غایت اہمیت کے ساتھ اس کا حکم فرماتے ہیں۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ	ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
صلی اللہ علیہ وسلم تعلموا الفرائض	نے فرمایا کہ قرآن و فرائض خود سیکھو اور لوگوں کو
والقران وعلموا الناس فانی مقبوض	سکھلاؤ کیونکہ میں عنقریب وفات پانے والا ہوں

(ترمذی۔ مسند دارمی)

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں قرآن سیکھنے کا حکم فرمایا ہے وہیں فرائض کو بھی فراموش نہیں فرمایا، اس خصوصیت سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوسکتا ہے اور پھر ترغیب کا اسلوب جس درجہ موثر و دلکش ہے وہ صرف نبوت ہی کا حصہ ہے، انہی نصوص شرعیہ کا اثر ہے کہ مسلمانوں نے وراثت پر اپنی بہترین دماغی کاوشیں صرف کیں اور اس کی تمام جزئیات و کلیات کو منقح اور واضح کردیا۔ اور اس پر اس قدر توجہ کی کہ وراثت کے اصول و فروع سے متعلق ایک مستقل فن بن گیا

جو فرائض کے نام سے موسوم ہے۔

اسلام نے وراثت کے اجرا میں مندرجہ ذیل امور ملحوظ رکھے ہیں، جن لوگوں میں یہ تینوں امور موجود ہوں یا ان میں سے کوئی ایک پایا جائے تو وہ اسی حیثیت سے علی قدر درجات وراثت کے مستحق سمجھے جائیں گے :۔

۱۔ وہ افراد جن میں میت کے جانشین ہونے کی صلاحیت ہو!

۲۔ وہ افراد جن میں متوفی کی خیر خواہی اور شفقت غایت درجہ پائی جاتی ہو!

۳۔ وہ افراد جو ان ہر دو صفات کے مالک ہوں!

یہ وہ اصول ہیں جن کی بنیاد پر ایک سنگین عمارت قائم کی جا سکتی ہے کیونکہ اصولاً متوفی کے ترکہ کے حقدار وہ افراد ہونے چاہئیں جن کو متوفی سے تعلق ہو پھر ان میں بھی جن افراد کا جتنا زیادہ قریبی تعلق ہوگا ان کو وراثت میں اسی قدر مقدم رکھا جائے گا یعنی وراثت میں سب سے زیادہ حصہ کے وہی لوگ مستحق ہوں گے اور پھر یہ تعلق جس درجہ کم ہوتا جائے گا اسی قدر وراثت سے تمتع بھی کم کر سکے گا۔ اسی بنا پر وراثت میں نمبر ۳ کے افراد سب سے مقدم سمجھے جاتے ہیں کیونکہ متوفی سے سب سے زیادہ تعلق انہی کو ہوتا ہے۔ اسلام نے نہایت دقت و باریک بینی کے ساتھ انسانی تعلقات میں درجات قائم کئے ہیں اور اسی تعلق کی کمی بیشی کا لحاظ کر کے علی الدرجات کم و بیش حصص مقرر کئے ہیں۔ یہ اسلام کی صداقت کی نہایت تابناک دلیل ہے کہ اس نے جن دقیق و نازک فروق کی بنا پر حصص مقرر کئے ہیں فطرت انسانی ان میں ابتک کچھ تغیر نہیں کر سکی!

متذکرہ صدر اصول کی بنا پر اسلام میں وراثت جاری کی جاتی ہے، مثلاً اگر متوفی کے نرینہ اولاد موجود ہے تو پورا ترکہ اس کی اولاد اور بیوی میں منقسم ہو جائے گا کیونکہ میت کا سب سے زیادہ قریبی تعلق انہی لوگوں سے ہے، اولاد میں سے صرف لڑکوں کو وراثت کا مستحق قرار دینا یا ان میں سے بڑے لڑکے کو حقدار سمجھنا سخت ترین ناانصافی ہے کیونکہ تمام اولاد کو باپ سے مساوی تعلق ہوتا ہے۔

یہاں یہ بتلادینا ضروری ہے کہ وراثت کے قانون اور اس کی کلیات وجزئیات میں ایک عالمگیر قانون کی طرح یہ چیز ملحوظ رکھی گئی ہے کہ فطرتِ انسانی کا جو عام دستور ہے اور جس طرز پر انسانی تعلقات ازل سے قدرتی طور پر قائم ہوتے چلے آرہے ہیں اسی کے مطابق احکام نافذ کئے جائیں ورنہ ایسی نظائر دنیا سے معدوم نہیں ہیں جن کے عالم وجود میں آنے سے فطرت کے عام دستور پر اثر نہ پڑا ہو اِخلاف فطرت واقعات سے تاریخ کا دامن خالی نہیں ہے! لیکن ایک ہمہ گیر قانون بناتے وقت ایسی شاذ و نادر الوقوع امثال سے صرفِ نظر کے ماسوا اور کوئی چارہ کار نہیں ہے۔

یہ علم فرائض کے چند بنیادی اصول ہیں جن کی اتنی تفصیل کردی گئی ہے جس کی ایک مجلاتی مقالہ میں گنجائش ہوسکتی ہے، جزئیات وتفصیلات معلوم کرنے کے لئے "علم الفرائض" کی مبسوط کتب کی طرف رجوع کرنا چاہیئے!!!

وظائف | وظائف سے ہماری مراد مسلسل معینہ وقت پر معین نقدی سے امداد کرنا ہے، عام طور پر اقوام و ممالک میں وظیفہ کبھی کسی حق الخدمت کے طور پر دیا جاتا ہے اور کبھی محض امداد کے طور پر! اول الذکر کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جس شخص کو "وظیفہ" دیا جائے وہ حصولِ معاش کی الجھنوں سے یکسر مطمئن ہوکر فراغ خاطر کے ساتھ خاطر خواہ ملک وقوم اور علم کی خدمات انجام دے سکے لیکن موخر الذکر کا مقصد اس کے برخلاف ہے، اس کا مقصد محض مالی امداد دینا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے محنت وکوشش اور جدوجہد کے بغیر راحت وآرام اور آسائش سے زندگی بسر کی جاسکے۔ اسلام میں موخر الذکر وظائف کے لئے قطعًا کوئی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ جو لوگ ملک وقوم اور علم کی ترقی کی سعی اور ان کی خدمت کرنا چاہتے ہوں، ان کے لئے اسلامی قانون وظائف میں خصوصی رعائتیں ہیں تاکہ وہ ان سے فائدہ اٹھا کر خاطر خواہ کامیابی حاصل کرسکیں۔

اسلام نے وظائف کو جنگی نظام میں بھی بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس میں ہر سپاہی کی حسبِ احتیاج وظیفہ مقرر کیا جاتا ہے اسلام ایک سپاہی کو محض پندرہ روپیہ میں نہیں خریدتا بلکہ اس کے

بیوی، بچوں کو بھی "وظیفہ" دیا جاتا ہے۔ بچوں کا وظیفہ پیدائش کے وقت سے مقرر کیا جاتا ہے۔

یہاں اس امر کی تصریح ضروری معلوم ہوتی ہے کہ بعض مورخین کی رائے ہے کہ اسلام میں وظائف کا سسٹم صرف فوجی نظام سے متعلق ہے اس کے برخلاف دوسرے مورخین یہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ پبلک ورکس کا ایک شعبہ ہے، ہر فریق تائید و تردید میں اپنے اپنے دلائل بیان کرتا ہے! اس کا فیصلہ دلائل کی صورت میں تو یقیناً دشوار ہے لیکن علما اور ماہرین فن کے وظائف سے معلوم ہوتا ہے کہ وظائف صرف اہل فوج ہی کے لئے مخصوص نہ تھے بلکہ ایسے لوگوں کو بھی وظائف کا مستحق سمجھا جاتا تھا جو علم، ملک و قوم اور تہذیب و تمدن کی خدمت اور ترقی کے لئے اپنے اوقات کو بالکلیہ وقف کر دیتے تھے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ اگر وظائف کا سسٹم صرف فوجی نظام ہی سے متعلق ہو تو اس سے پبلک کی علمی اور اقتصادی حالت درست ہوئی یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے اور یقیناً ہے تو وظائف اگرچہ فوجی نظم ہی کے لئے کیوں نہ ہوں لیکن پبلک ورکس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس سسٹم کے رواج پذیر ہونے سے حالات میں جو تغیر ہوگا اور حیرت انگیز ترقی کے برقی اثرات جس سرعت سے نمودار ہوں گے۔ موجودہ حالات میں ان کا اندازہ یورپ کے ان ممالک سے کیا جاسکتا ہے۔ جہاں پوری قوم کو فوجی نظام میں منسلک کر دیا گیا ہے، ان ممالک کا ہر فرد ایک مستقل سپاہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ حکومت اس سے بروقت ضرورت فوجی خدمات لے سکتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ ان ممالک میں قبل از خدمات کوئی معاوضہ نہیں دیا جاتا اور اسلامی نظام میں ایسے لوگ بھی جن کو موجودہ اصطلاح میں "والنٹیر" کہنا چاہیے "وظائف پانے کے حقدار متصور ہوں گے۔

ایسے ممالک میں جہاں وظائف کا سسٹم جاری کیا جاتا ہے عام رعایا فوج کا کام دیتی ہے جن میں کچھ باقاعدہ سپاہی ہوتے ہیں اور فوجی نظم کے تحت اپنی خدمات دائمی طور پر حکومت کے لئے وقف کر دیتے ہیں۔ یہ لوگ عام طور پر جنگی مہمات میں مصروف رہتے ہیں، باقی لوگ اپنے اپنے گھروں پر رہتے ہیں اور آرام و آسائش سے زندگی بسر کرتے ہیں لیکن بروقت ضرورت حکومت کے لئے

فوج کا کام دیتے ہیں گویا ان کی حیثیت والنٹیر جیسی ہوتی ہے لیکن آجکل حکومتوں میں والنٹیر تنخواہ کے مستحق نہیں سمجھے جاتے۔

غرضیکہ وظائف کے سسٹم میں حکومت کی جنگی ضروریات میں رعایا کا اکثر و بیشتر حصہ جو فوجی خدمات ادا کرنے کی اہلیت رکھتا ہے سپاہی بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ملک کے بعض افراد کی وہ مخفی قوتیں جو افلاس اور معیشت کی کشمکش میں مبتلا ہونے کی وجہ سے ظہور پذیر نہیں ہوسکتیں اور سوسائٹی ان کے گرانمایہ فوائد سے اکثر و بیشتر محروم رہتی ہے ظہور میں آنے لگتی ہیں جن کی مفکرانہ ذہنی قابلیتیں قوموں کی تقدیریں بدل دیتی ہیں اور سب سے بڑی خوبی اس نظام میں یہ ہے کہ دولت و افلاس کے مابین وہ طبقاتی کشمکش تخلیق نہیں پا سکتی جو آج عالمگیر مصیبت بن کر دنیا پر چھا گئی ہے۔ اور جس کے حل کرنے سے مفکرین کے دماغ اور مدبرین سلطنت عاجز آچکے ہیں۔

اسلام میں وظائف کا سسٹم فاروق اعظمؓ کی اولیات میں سے ہے۔ آپ نے ہر شہر کی مردم شماری کرائی اور عام رعایا کے مع ان کی بیوی بچوں اور غلاموں کے وظائف مقرر کئے اور تمام ملک میں اس نظام کو جاری کر دیا گیا اور ہر جگہ سالانہ وظائف تقسیم ہونے لگے چنانچہ عہد فاروقی میں خاص مدینہ منورہ میں تین کروڑ درہم کے وظائف تقسیم ہوتے تھے (تاریخ یعقوبی) اسی قسم کے نظام کا اثر ہے کہ فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں عربوں نے جس حیرت زا انداز پر ترقی اور فتوحات حاصل کیں اس کی نظیر ماقبل و مابعد میں معدوم ہے، فاروق اعظم کے عہد خلافت میں جس کی کل مدت ۱۰ سال ۶ ماہ ۴ دن ہے۔ عربوں نے اس زمانہ کی دو سب سے بڑی شہنشاہیتوں "رومن ایمپائر" اور ایران کی شہنشاہیت کو فتح کر لیا تھا اور ۲۲۵۱۰۳۰ میل مربعہ علاقہ پر ان کی حکومت قائم ہو گئی تھی !!!!

اوقاف | اوقاف کی تعریف یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو جو نفع رساں ہو عام افراد کے لئے مخصوص کر دیا جائے تاکہ عوام الناس اس سے بلا تکلف و احسان انتفاع کر سکیں، جیسے معابد، کنوئیں، باغات اور دوسری آمدنی رکھنے والی جائدادیں ہیں جن سے بلا واسطہ یا بالواسطہ انتفاع کیا جا سکتا ہے۔

"اوقاف" خالصتہً اسلام کی اولیات میں سے ہیں، اسلام سے پہلے اوقاف کا تصور کسی سرمایہ دار

کے تنگ ذہن میں نہ آسکا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر بہت کچھ تحریض کی ہے اور نئے نئے اسلوب سے اس پر توجہ اور ترغیب دلائی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ* انسان کی موت کے ساتھ ساتھ اس کے تمام اعمال ختم ہوجاتے ہیں اور اس کے نامۂ اعمال میں کسی مزید ثواب کی گنجائش باقی نہیں رہتی لیکن تین اعمال ایسے ہیں کہ موت کے بعد بھی ان کا ثواب بدستور قائم رہتا ہے۔ اُن میں سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقاف کو بتلایا ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں:۔

عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا مات الانسان انقطع عنہ عملہ الا من ثلاث: صدقۃ جاریۃ وعلم ینتفع بہ وولد صالح یدعوالہ (ترمذی، مسلم)۔

ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کے اعمال کا ثواب منقطع ہوجاتا ہے مگر تین اعمال کا: ۱ اوقاف ۲ علم نافع اور ۳ اولادِ صالح جو اس کے لئے دعا کرتی ہے۔

اسلام میں سب سے پہلا وقف فاروقِ اعظمؓ نے کیا جو خیبر کی زمین میں کیا گیا تھا، ذیل کی حدیث میں وقفِ فاروقی کا مفصل واقعہ مذکور ہے:۔

عن ابن عمر ان عمر تصدق بمال لہ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان یقال لہ ثمغ وکان نخلاً فقال عمر یا رسول اللہ انی استفدت مالاً وھو عندی نفیس فاردت ان اتصدق بہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تصدق باصلہ لا یباع ولا یوھب ولا یورث ولکن ینفق ثمرہٗ فتصدق بہ

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فاروق اعظمؓ نے اپنے کھجوروں کے باغ کو جس کا نام ثمغ تھا وقف کیا تھا جس کی تفصیل یہ ہے کہ فاروق اعظمؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے خیبر میں ایک نہایت عمدہ باغ ملا ہے۔ میرا ارادہ ہے کہ میں اس کو خدا کی راہ میں وقف کردوں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفس مال کو وقف کردو تاکہ اس میں ہبہ و فروخت نہ کیا جاسکے اور نہ اس میں وراثت جاری کی جائے

ذلك فی سبيل الله	بلکہ لوگ اس کے پھل سے فائدہ اٹھائیں۔ چنانچہ
وفی الرقاب والمساكين	حضرت عمرؓ نے انہی شرائط کے ساتھ اس کو وقف
والضيف وابن السبيل	کر دیا۔ وقف کا مصرف امور خیر، غلاموں کو آزاد
ولذی القربیٰ۔	کرانا، مساکین، مہمان، مسافر اور اعزہ واقربا کی
(بخاری۔ مسلم۔ ترمذی)	حاجت روائی میں صرف کرنا تھا۔ (ملخصاً)

اگر اوقاف کا نگراں (متولی) اپنی حاجت روائی کے لئے اس میں سے معمولی طور پر استعمال کرے تو کوئی حرج نہیں ہے وہ اپنے دوستوں کو بھی کھلا سکتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ وہ اوقاف کے ذریعہ سے دولتمند بننا نہ چاہتا ہو، چنانچہ حدیث میں ہے:۔

ولا جناح علی من ولیہ ان یاکل	متولی اوقاف کی آمدنی میں سے اپنے گذر اوقات کے لئے
منھا بالمعروف او یوکل صدیقا	لے سکتا ہے اور اپنے دوستوں کو بھی دے سکتا ہے مگر شرط یہ ہے
غیر متمول بہ (بخاری)	کہ اس سے وقف کو کوئی نقصان نہ پہنچے (ملخصاً)۔

مذکورہ بالا حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "وقف فاروقی" کے متعلق جو شرائط متعین فرمائی ہیں اور اس حدیث سے اوقاف کا جو مصرف معلوم ہوتا ہے اسلام میں جملہ اوقاف میں یہی شرائط برتی گئی ہیں۔

۱ــــ اوقاف کو ہبہ نہیں کیا جا سکتا!

۲ــــ اوقاف کو فروخت نہیں کیا جا سکتا!

۳ــــ اوقاف میں وراثت کا اجرا نہیں ہو سکتا۔

اوقاف کا مصرف حسب التفصیل یہ ہے:۔

۱ــــ امورِ خیر میں صرف کرنا۔

۲ــــ غلاموں کو آزاد کرانا۔

۳ــــ مساکین کی خبر گیری کرنا

۴ــــ مہمان نوازی کرنا۔

۵ــــ مسافروں کے قیام اور راحت وآرام کا اہتمام کرنا۔

۶ــــ اعزہ واقربا اور دیگر غربار کی حاجت روائی کرنا۔

۷ــــ ان لوگوں کی ضروریات میں صرف کرنا جن کے پاس بقدر احتیاج دولت مہیا کرسکنے کے ذرائع موجود نہیں ہیں۔

اسلام میں اوقاف کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں۔ اوقافِ خیری اور اوقافِ اہلی۔

"اوقافِ خیری" کے منافع سے پبلک کا ہر فرد بقدر استحقاق مستفید ہوسکتا ہے اس کے لئے وہی شرائط ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وقفِ فاروقی کے لئے متعین فرمائی ہیں، فاروقِ اعظمؓ کا وقف "اوقافِ خیری" میں شمار ہوتا ہے۔

"اوقافِ اہلی" کے لئے شرائط تو وہی ہیں لیکن اس کے مصرف میں نسبتاً زیادہ تعمیم نہیں ہوتی بلکہ اس کا منافع واقف کی اولاد واحفاد اور اعزہ واقربا کے لئے مخصوص ہوتا ہے، عہد نبوی میں اوقاف اہلی کی مثال حضرت ابوطلحۃ انصاریؓ کا وقف ہے جس کی تفصیل ذیل کی حدیث میں بیان کی گئی ہے۔

انہ سمع انس بن مالک یقول	حضرت انس بن مالکؓ سے منقول ہے کہ حضرت ابوطلحہؓ
کان ابوطلحۃ اکثر انصاری بالمدینۃ	انصار مدینہ میں سب سے بڑے زمیندار تھے اور
مالا من نخل وکان احب مالہ	ابوطلحہؓ کو اپنی زمینوں میں سب سے زیادہ پسند
الیہ بیرحا مستقبلۃ المسجد وکان	بیرحا نامی ایک باغ تھا جو مسجد نبوی کے سامنے واقع تھا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس میں اکثر تشریف لیجاتے اور
یدخلہا ویشرب من ماء فیہا طیب	اس کے کنویں کا شیریں پانی پیتے، جب آیت لن تنالوا البر
قال انس فلما نزلت "لن تنالوا البر حتی	حتی تنفقوا مما تحبون" (جب تک تم اپنی پسندیدہ اشیأ
تنفقوا مما تحبون" قام ابوطلحۃؓ	کو خدا کی راہ میں صرف نہیں کروگے تم ثواب نہیں پاسکتے)
فقال یا رسول اللہ ان اللہ یقول	نازل ہوئی تو ابوطلحہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

"لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون" و
ان احب اموالی الی بیرحاء وانہا
صدقۃ للہ ارجو برہا وذخرہا عند اللہ
فضعہا حیث اراک اللہ
فقال بخ ذالک مال رابح
وقد سمعت ما قلت وانی
اری ان تجعلہا فی الاقربین قال
ابوطلحۃ افعل یا رسول اللہ
فقسمہا ابوطلحۃ فی اقاربہ وبنی عمہ
(بخاری)

عرض کیا کہ خدا کا حکم ہے "لن تنالوا البر" الآیہ اور مجھے
اپنی جائداد میں سب سے زیادہ پسند "بیرحا" ہے۔
آج سے بیرحا خدا کی راہ میں وقف ہے میں اس سے
ثواب اور رضائے الٰہی کی توقع رکھتا ہوں آپ اس کو
حسب مرضی خیرات کر دیجئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا مبارک! یہ باغ تمہیں بہت زیادہ نفع دے گا
اگر تم اس کو خیرات کرنا چاہتے ہو تو اپنے اعزہ و اقربا کے لئے
اس کو وقف کر دو! ابوطلحہؓ نے عرض کیا جیسا آپ فرمائیں
چنانچہ ابوطلحہؓ نے حسب الحکم اس کو اپنے اعزہ و اقربا
میں تقسیم کر دیا۔ (ملخصاً)

اوقاف کی ہر دو قسمیں خیرات و صدقات کی تمام مدوں میں سب سے زیادہ سود مند اور پائیدار ہیں۔ تمام صدقات جو غربا پر کئے جاتے ہیں ان کے صرف ہو جانے کے بعد غربا پھر دستِ نگر بن جاتے ہیں اور ان کو پھر مزید صدقات کی احتیاج ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ان کا دوام اور مقدار بھی غیر متعین ہوتی ہے لیکن اوقاف میں اس کے برخلاف اس کا حل مل جاتا ہے اور ایک مرتبہ جو وقف کر دیا جاتا ہے اس کے دوام کے علاوہ اس کی مقدار بھی معین ہوتی ہے اور نفع بھی مسلسل ہوتا ہے جو نسلاً بعد نسلٍ جاری رہتا ہے اور یکے بعد دیگرے بہت سی نسلوں کو اس سے مستفید ہونے کا موقع ملتا ہے اور اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ثواب کو ممتد فرمایا ہے۔

غنائم اور فے | جنگ میں جو مال کفار سے ہاتھ لگتا ہے اس کو مال غنیمت کہتے ہیں اور اگر دشمن بغیر جنگ کئے ہوئے مرعوب ہو کر فرار ہو جائے تو اس صورت میں جو مال حاصل ہوتا ہے اس کو "مال فے" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غنائم اور فے کا استعمال اور تقسیم اسلام کی اولیات میں سے ہے۔ اسلام میں سب سے پہلے سریۂ عبداللہ بن جحشؓ کو مالِ غنیمت ملا، یہ جنگ ۲ھ ہجری میں غزوۂ بدر سے قبل ہوئی تھی۔

عہدِ نبوی میں تقسیم غنائم کا طریقہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلال کو حکم فرماتے تھے کہ فوج میں منادی کر دیں کہ جس شخص کو دشمن کا جو مال ملا ہو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا دے لوگ پورا مالِ غنیمت بارگاہِ نبوت میں جمع کر دیتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پانچ حصے کرنے کے بعد تقسیم فرما دیتے تھے جیسا کہ مندرجہ ذیل حدیث میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔

عن عبداللہ بن عمرو بن العاص انہ	عمرو بن العاصؓ کے صاحبزادے عبداللہ بیان کرتے ہیں
قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اصاب	کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کبھی مال غنیمت ملتا تو
غنیمۃ امر بلالاً فنادی فی الناس فیجیئون	حضرت بلالؓ کو حکم فرماتے کہ فوج میں منادی کر دیں
بغنائمھم فیخمسہ ویقسمہ	لوگ اپنے اپنے غنائم لے آتے تھے آپ اس کو پانچ حصے
الحدیث (ابوداؤد)	کر کے تقسیم فرما دیتے تھے۔

غنائم کا مصرف یہ ہے کہ جو کچھ ہاتھ لگے وہ سب پبلک کی آسودگی کے لئے صرف کر دیا جائے اسلام نے اس کے پانچ حصے مقرر کئے ہیں جن میں سے چار حصے (⅘) اہلِ فوج میں تقسیم کر دیئے جاتے ہیں اور اصولِ تقسیم کے مطابق ہر ایک سپاہی کو حصہ ملتا ہے ایک حصہ بیت المال (سرکاری خزانہ[1]) میں داخل کر دیا جاتا ہے جس کے مستحق حاجتمند لوگ ہوتے ہیں اور جو کچھ ان سے بچ رہتا ہے اس کو رفاہِ عام کے کاموں میں صرف کر دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

مالِ فے میں اہلِ فوج کا کوئی حصہ نہیں ہے بلکہ وہ بتمامہ غرباء و فقراء میں تقسیم ہوتا ہے قرآن میں اس کا مصرف بالتفصیل بتلایا گیا ہے:۔

ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ	خدا نے جس مال کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے

---

[1] بیت المال اور خزانۂ سرکاری میں ایک لطیف فرق ہے، سرکاری خزانہ بالعموم بادشاہوں کے قبضہ و اختیار میں ہوتا ہے وہ اس کو بلا تکلف خرچ کرنے کے مجاز ہوتے ہیں یا اس میں سے کوئی معین مقدار ان کو دی جاتی ہے جو نہایت گرانقدر ہوتی ہے جیسا کہ بالعموم آج کل ان ممالک میں رواج ہے جہاں "امپریلزم" ابھی تک باقی ہے۔ اس کے برخلاف بیت المال سے مسلمانوں کا امیر صرف اس قدر رقم لینے کا مجاز ہو سکتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنی معمولی ضروریات پوری کر سکے۔ (زاہد قیصر)

فلله وللرسول ولذی القربٰی والیتمٰی "فے" قرار دیا ہے اس کا مصرف اللہ و رسول، اقربا،
والمساکین وابن السبیل کی لا یکون یتامیٰ، مساکین اور مسافر ہیں تاکہ دولت صرف
دولة بین الاغنیاء منکم (حشر آیت) اغنیا ہی کے مابین سمٹ کر نہ رہ جائے (ملخصا)

قرآن نے مالِ فے کو مختلف اصناف پر تقسیم کر دینے کے حکم کی علت یہ بتلائی ہے کہ سرمایہ داروں کے پاس ضرورت سے زائد دولت جمع نہ ہو سکے بلکہ دولت تقسیم ہوتی رہی اور پھیلاؤ کی وجہ سے سوسائٹی کے ہر فرد کے پاس بقدر احتیاج پہنچ سکے۔

یہاں یہ بتلا دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے علاوہ تقسیم غنائم وفے کا سسٹم دوسرے مذاہب و اقوام میں قطعاً موجود نہیں ہے۔ مثال کے طور پر مغربی ممالک کو لے لیجئے جو تہذیب و تمدن اور عوام الناس کی خیر خواہی کے بڑے بڑے دعاوی کرتے ہیں، دورانِ جنگ میں دشمن کے بڑے بڑے ذخائر ان کے قبضے میں آجاتے ہیں مگر تمام یافتہ اشیا حکومت کی ملک قرار دی جاتی ہیں جس میں نہ اہلِ فوج کا کچھ حصہ ہے اور نہ عام پبلک کے حاجتمندوں کو اس سے کوئی فائدہ پہنچتا ہے حالانکہ یہ تمام ذخائر انہی کی بدولت حاصل ہوتے ہیں۔

صدقۃ الفطر رمضان میں حق تعالیٰ نے جو عظیم الشان فریضہ مسلمانوں پر واجب کیا ہے اس کے حسن اسلوبی سے ادائیگی کے تشکر میں صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے، صدقۃ الفطر نماز عید سے قبل ادا کیا جاتا ہے۔ اس کا حکیمانہ سبب یہ ہے کہ جو لوگ عید کی مسرتوں میں فقدانِ دولت کی وجہ سے شریک نہیں ہو سکتے وہ بھی اس تقریب میں کسی نہ کسی حد تک شامل ہو جائیں چنانچہ حدیث میں ہے:۔

عن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
علیہ وسلم کان یامر باخراج الزکوٰۃ کا حکم ہے کہ عید کے دن "صدقۃ الفطر" نماز میں
قبل الغدو للصلوٰۃ یوم الفطر (ترمذی) جانے سے قبل ادا کیا جائے۔ (ملخصا)

اس حدیث سے صدقۃ الفطر کی تاکید کا تو پتہ چلتا ہے مگر اس کی مقدار معلوم نہیں ہوتی لیکن دوسری حدیث میں عجلت کی تاکید کے ساتھ ساتھ صدقۃ الفطر کی مقدار بھی بتلائی گئی ہے:۔

عن ابن عمر انہ قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی العبد والحر والذکر والانثی والصغیر والکبیر من المسلمین وان تودی قبل خروج الناس الی المصلی (بخاری، مسلم)۔

ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں ہر مسلمان مرد و عورت آزاد و غلام اور بچہ اور بڑے پر ۳ ½ سیر کھجور یا جو فرض کئے ہیں اور اس کی بھی تاکید کی ہے کہ عیدگاہ جانے سے قبل صدقۃ الفطر ادا کیا جائے۔"

مندرجہ ذیل حدیث میں صدقۃ الفطر کی علت مشروعیت سے بحث کی گئی ہے۔

فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر طہرۃ للصیام من اللغو والرفث وطعمۃ للمساکین من اداھا قبل الصلوۃ فہی زکوۃ مقبولۃ ومن اداھا بعد الزکوۃ فہی صدقۃ من الصدقات (ابوداؤد۔ ابن ماجہ)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزوں کی تمام کوتاہیوں کو پورا کرنے کے لئے صدقۃ الفطر واجب کیا ہے، جس شخص نے نماز سے قبل صدقۃ الفطر ادا کر دیا تو وہ عظیم الشان صدقہ ہوگا جس کے قبول ہونے کی قوی توقع ہے اور اگر صدقۃ الفطر نماز کے بعد ادا کیا گیا تو وہ منجملہ دیگر صدقات کے ایک صدقہ ہوگا جس کے لئے کوئی خاص درجہ نہیں ہے۔ (ملخصاً)

متذکرہ صدر حدیث سے "صدقۃ الفطر" کی وہ غایت معلوم ہو جاتی ہے جس کی بنا پر شریعت میں اس کی اتنی تاکید کی گئی ہے، فقہا اور محدثین نے متفقہ طور پر عجلت کی یہ علت بتلائی ہے کہ اس میں غربا کے لئے بہت کچھ سہولتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ انھیں افلاس سے کسی نہ کسی حد تک سکون مل جاتا ہے اور وہ نماز بھی استغنا سے ادا کر سکتے ہیں چنانچہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں ہر دو علت کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:۔

وتودی صدقۃ الفطر اغناء للفقیر لیتفرغ قلبہ للصلوۃ۔ (ہدایہ باب العیدین)۔

صدقۃ الفطر قبل نماز ادا کیا جائے تاکہ فقیر مطمئن ہو جائے اور نماز کے لئے قلب میں یکسوئی پیدا ہو سکے۔

انہی احادیث کا اثر تھا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ عید سے ایک دو روز پہلے ہی صدقۃ الفطر ادا کرنے کا مشورہ دیتے تھے۔

اسلامی نظام مالیات کے یہ چند شعبے ہیں جن کی اس قدر تفصیل کر دی گئی ہے جتنی کہ کسی مجلہ کے لئے قابل گنجائش ہو سکتی ہے۔ مزید تفصیلات کے لئے مستقل تصانیف کا مطالعہ ناگزیر ہے جو اس موضوع پر اب تک لکھی جا چکی ہیں۔

اسلام کے پورے نظام مالیات کے محور کا اصول یہ ہے کہ دولت کسی ایک جگہ سمٹنے نہ پائے بلکہ وہ عام افراد کے درمیان منتشر اور منقسم رہے البتہ وہ شخصی املاک کے استحقاق کو تسلیم کرتا ہے اور جو دولت جائز ذرائع و وسائل سے حاصل کی جائے اور جس میں دوسروں کے حقوق کو پامال نہ کیا گیا ہو اسلام میں بلاشبہ ایسا شخص دولت کا جائز مالک متصور ہوگا اور کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس کی دولت پر دست اندازی کا مرتکب ہو، یہ تو اسلام میں دولت کا اثباتی پہلو ہے اب اس کے منفی پہلو کو لیجئے جمع شدہ سرمایہ پر خواہ وہ نقد کی صورت میں ہو یا اموال تجارت ہو جس میں اشیار خورونوش و استعمال سے لیکر جانوروں تک کی تجارت شامل ہے سالانہ ڈھائی روپیہ سینکڑہ کے حساب سے زکوٰۃ کے طور پر سوسائٹی کے حوالہ کرنا ناگزیر ہے، یہ شرح کم از کم ہے، جانوروں کا نصابِ زکوۃ اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ اسلامی تقریبات عیدین وغیرہ کے موقعہ پر معمولی سرمایہ داروں کے لئے بھی ناگزیر ہے کہ وہ سوسائٹی کے لئے اپنی دولت کا کچھ حصہ مخصوص کر دیں تاکہ غربا بھی سوسائٹی کی مسرتوں میں شریک ہو سکیں، صرف یہی نہیں بلکہ ہر انسانی ضرورت اور رفاہ عامہ کے موقع پر سوسائٹی کی مرکزی قوت (حکومت) حسب ضرورت دولت کا مطالبہ کر سکتی ہے۔

سرمایہ دار کی موت واقع ہونے پر اس کی منقولہ وغیر منقولہ املاک وجائداد و سرمایہ کا کوئی شخص دوسروں کے حقوق کو پامال کر کے تنہا مالک نہیں ہو سکتا، نہ اسلام میں متوفی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ دوسرے ممالک و اقوام کی طرح اپنے سرمایہ کی کسی خاص شخص کے حق میں وصیت کر کے اس کو منقسم ہونے سے روک دے بلکہ اسلام میں اس کے برخلاف متوفی کی املاک کو وراثت کے

ذریعہ سے متعدد حصوں میں علی قدر استحقاق منقسم کردیا جاتا ہے۔ بیان کردہ امور میں یہ تین شعبے تو ایسے ہیں جن میں سوسائٹی کو بجبر انفاقِ مال پر مجبور کیا جاسکتا ہے اور کسی ایسے شخص کو جو اسلام کے قانون کو تسلیم کرلیتا ہے اس سے مفر کی ادنیٰ گنجائش بھی نہیں ہے۔ البتہ وقف کے مسئلہ میں اختیار رہ اوقاف کا تصور جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے خالص اسلامی فکر کا نتیجہ ہے۔ اسلام کی تاریخ گواہ ہے کہ اس شعبہ میں مسلمانوں سے بڑھکر کسی قوم نے فیاضی کا ثبوت نہیں دیا، دوسری اقوام میں اوقاف کی جو مثالیں نظر آتی ہیں وہ سب اسلام ہی کے خوانِ کرم کی خوشہ چینی ہے۔ صدہا سال تک مسلمانوں کے علمی اور رفاہِ عامہ کے بیشتر اجتماعی ادارے اوقاف ہی کے ذریعہ سے چلتے رہے ہیں۔ مساجد کے انتظامات، مدارس کے اخراجات، طلبہ کے وظائف، اساتذہ کے مشاہرے، خانقاہوں کا تکفل، مہمان خانوں کی مسافر نوازی، شفاخانوں کی خدمات، محتاج خانوں کا قیام اور اسی طرح کے دوسرے رفاہِ عامہ کے اداروں نے بالعموم اوقاف ہی کے ذریعہ سے اپنی اپنی متعلقہ خدمات انجام دی ہیں۔ نفع عوام کا یہ شعبہ گو کچھ عرصہ سے کمزور ہوتا جارہا ہے تاہم اس گئی گذری حالت میں بھی نفع عام کے بے شمار فوائد اس کے دامن سے وابستہ ہیں۔

اب وظائف اور غنائم کو لیجئے چونکہ وظائف کا رواج تقریباً ہر ملک میں ہوگیا ہے اس لئے اس کے فوائد و منافع کا اظہار کچھ زیادہ ضروری نہیں ہے، البتہ استحقاقِ وظائف میں اسلام دوسرے لوگوں سے بنیادی اختلاف رکھتا ہے اس کے نزدیک وظائف کے مستحق صرف وہی لوگ ہوسکتے ہیں جن کی خدمات نفع عامہ کے لئے وقف (اصطلاحی معنی مراد نہیں ہیں) ہوکر رہ گئی ہوں۔ اسلام وظائف کو تعیش کا ذریعہ بنانا پسند نہیں کرتا۔

اہل فوج کے حقِ غنیمت کو موجودہ حکومتیں سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتیں، چنانچہ دشمن فوج سے حاصل کئے ہوئے اموال و ذخائر خالص حکومتوں کا جائز حق تصور کئے جاتے ہیں اور جو شخص سر سے کفن باندھکر اس کو حاصل کرتا ہے وہ اس سے اتنا ہی بیگانہ رہتا ہے جتنی خود دشمن فوج! یہاں شاید یہ سوال پیدا ہو کہ اس زمانہ میں دشمن کے جن اموال پر قبضہ حاصل ہوتا ہے وہ حجم اور

جسامت کے اعتبار سے ناقابلِ تقسیم ہوتے ہیں لیکن اس کی مثالیں اسلام میں بھی بکثرت پائی جاتی ہیں مگر کیا غنائم کا حجم و جسامت مسلمانوں کے جذبۂ تقسیم دولت کی راہ میں حائل ہو سکا؟ اسٹیٹ نے اپنا ۱/۵ حصہ نکالکر بقیہ ۴/۵ انہی لوگوں پر تقسیم کر دیا جن کے ذریعہ سے اس دولت پر قبضہ حاصل ہوا تھا۔ غرضکہ آپ اسلام کے نظامِ مالیات میں ہر جگہ یہ چیز بطور بنیادی اصول کے کارفرما پائیں گے کہ دولت کسی ایک جگہ سمٹنے نہ پائے، خواہ وہ حکومت کا خزانہ ہی کیوں نہ ہو بلکہ اس کو عام افراد کے مابین گردش کرتے رہنا چاہیے تاکہ ہر شخص دولت سے بقدر استعداد تمتع کرتا رہے۔ چنانچہ مشہور صحابی حضرت عمرو بن العاصؓ فرمایا کرتے تھے کہ اسلام نے ایک دولتمند کے ذمہ اتنے حقوق لگا دیئے ہیں کہ اگر وہ ان کو دیانت داری سے ادا کرے تو کبھی اس کی دولت ضرورت سے زیادہ ہو ہی نہیں سکتی۔

نوٹ:۔ اس مضمون کا ماخذ مندرجہ ذیل کتب ہیں:۔

قرآن مجید، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابنِ ماجہ، حجۃ اللہ البالغہ، احیاء العلوم تاریخ یعقوبی، فتوح البلدان۔

تلخیص و ترجمہ

فلسفۂ یورپ کا جدید رجحان
مادیت سے روحانیت کی طرف

امیل بورک بیسویں صدی کے فلاسفہ میں نہایت ممتاز مقام رکھتے ہیں وہ شہر ڈیگون کی اکاڈمی کے صدر اور فرانس کی مجلس علمی کے ممبر ہیں۔ لاروس کی انسائیکلوپیڈیا کے محترم مقالہ نگار ہیں علاوہ بریں متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں سے ایک کتاب کا نام La psycologie Inconnue ہے جس میں مصنف نے ان نفسی اور تجربی حقائق سے بحث کی ہے جن کا عہدِ حاضر میں تجربہ ہو چکا ہے مصنف نے یہ کتاب فرانس کی مجلس علمی کے سامنے پیش کی تھی۔ مجلس نے اس کو بیحد پسند کیا اور مصنف کو ازراہ قدر دانی ایک وقیع انعام دیا۔ ہم ذیل میں اسی کتاب کے پہلے باب کا ایک حصہ پیش کرتے ہیں جس میں فاضل مصنف نے یہ بتایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فلسفۂ یورپ کا رجحان قدرتی طور پر مادیت سے ہٹ کر روحانیت کی طرف کیونکر بڑھ رہا ہے اور اس روحانیت کی تائید کس طرح کے تجربی دلائل سے ہو رہی ہے۔ پروفیسر امیل بوراک کتاب کے صفحہ ۲۳ پر لکھتے ہیں۔

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طبیعت کے ظواہر سے متعلق فلاسفہ نے جو نظریے اور افکار قائم کر رکھے تھے اب اُن میں ایک طرح کا انقلاب پیدا ہو رہا ہے اگرچہ اس انقلاب کی موجیں ابھی تک زیادہ پُر شور نہیں ہوئی ہیں لیکن اس کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اسی انقلاب کا نتیجہ ہے کہ فلاسفہ اب اس بات کے قائل ہوتے جا رہے ہیں کہ طبیعت کے ظواہر دو نوع کے ہیں۔ ایک وہ جو نظر آتے ہیں اور محسوس ہوتے ہیں اور جن کو فطرت نے پیدا ہی اس لئے کیا ہے کہ وہ ہمارے علوم و فنون اور مطالعہ و مشاہدہ کے لئے مواد اور سامان فراہم کریں یہ وہ ہی ظواہر ہیں جن پر علماء نے اپنی بحث و گفتگو کو مرکوز اور محدود رکھا ہے۔ ان کے

علاوہ طبیعت کے دوسرے ظواہر بھی ہیں جن کو آپ "شاذہ" کہہ سکتے ہیں۔ یہی وہ ظواہر ہیں جو ہمارے وسائل وذرائع بحث سے ماوراہیں۔ لیکن ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے آپ کو ان کی صحت اور وجود کے اعتراف و اقرار پر آمادہ کریں اور ان کو دریافت کر لینے کے لئے جدوجہد کریں۔"

فلسفۂ یورپ کے رجحان میں جو یہ انقلاب پیدا ہورہا ہے بنیادی طور پر اس کی علتیں دو ہیں جو اس انقلاب کی تخلیق کررہی ہیں۔

(۱) وہ جدید خارقِ عادت اکتشافات جو یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے انیسویں صدی کے نصف آخر سے ظاہر ہورہے ہیں۔ ان اکتشافات نے اچانک ہم کو فطرت کے ایسے ظواہر سے روشناس کردیا ہے جو اب تک علم وتحقیق کی دنیا میں نامعلوم تھے اور جن کو ہم لوگ مفروغ عن البحث یقین کرتے تھے۔

(۲) دوسری علت ڈیکارٹ۔ کانٹ اور لینبٹز ایسے عظیم وجلیل فلاسفہ کے افکار وآرا کا اثر ہے جنھوں نے عللِ اولیہ کے علم کی بنیاد پر یہ بتایا کہ وجود کے لئے کوئی نہایت نہیں ہے اور نیز یہ کہ ابھی تک وجود سے متعلق انسان کا علم بہت خام اور ناتمام ہے۔

انیسویں صدی کے آغاز میں تقریباً تمام علوم طبیعیہ کی تعمیر مکمل ہوچکی تھی اور ہر ہر علم کے لئے اس کے موضوع اور طریق بحث وتفتیش کی تحدید بھی ہوچکی تھی۔ اس وقت سے لیکر اس وقت تک علما، اور فلاسفہ برابر یہ اعتقاد رکھتے چلے آتے تھے کہ اب اُن کو کسی اور نامعلوم حقیقت کا سراغ لگانا نہیں ہے۔ علوم ومعارف کے دائرے ان حضرات کی رائے میں متعین اور محدود ہوچکے تھے ان کو کبھی اس بات کا خیال بھی نہیں آسکتا تھا کہ ان کے بعد جو اکتشافات ہوں گے ان سے علوم وفنون ان کی توجیہ وتاویل سے قاصر ثابت ہوں گے۔ ان حضرات نے موجودِ حقیقی کے لئے جو حدود مقرر کردی تھیں۔ نامعلوم حقائق کے ایک طالب صادق کے لئے ممکن نہ تھا کہ وہ ان سے باہر جاسکے۔ گویا ۱۸۳۰ء یا ۱۸۴۵ء کے کسی اہل علم کے دماغ میں یہ بات آ بھی نہیں سکتی تھی کہ آئندہ ایک ایسی کتاب لکھی جائے گی جس کے مباحث ۱۸۹۲ء سے شروع ہوں گے اور جس میں یہ بتایا جائے گا کہ انیسویں صدی کے نصف آخر تک علم وتحقیق کی رسائی کہاں تک ہوسکی تھی۔

پروفیسر شرل ریشی جو پاریز کے طبی کالج میں استاد ہیں انھوں نے ایک مرتبہ اپنے مقالہ میں لکھا تھا۔

"ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ علم الطبیعۃ جو تمام علوم کی اساس ہے اس میں بغیر انقطاع کے تجدد پیدا ہوتا رہتا ہے اور وہ مسلسل تغیر و تبدل سے گذرتا رہتا ہے۔ ہمارے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم حرارت اور بجلی کے پیدا ہونے میں حرکت کے نظریہ کو یا استمرارِ قوت۔ اور کشش عام کے نظریہ کو انسانی علم و تحقیق کی انتہائی معراج سمجھ لیں۔ ان نظریات کو عظیم الشان نوامیس اور قوانین فطرت کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات بے خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ ایک نہ ایک دن ان نوامیس کا بھی سقوط ہو جائے گا اور ان کی جگہ ایسے نوامیس ظاہر ہوں گے جو ان سے زیادہ عام اور ہمہ گیر ہوں گے۔ ہم ہرگز اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ہم نے تمام نوامیس طبیعت کو معلوم کر لیا ہے حاشا وکلا ہم نے اب تک صرف چند ظواہر و آثار طبیعت کو معلوم کیا ہے اور ان کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے جو ہم سے مخفی ہے۔ اگر گلوانی اور دولٹا[1] تجربے نہ کرتے تو بجلی کا علم ہم کو کیونکر حاصل ہوتا؟ اسی طرح مقناطیسیت کا تخیل ہمارے دماغ میں کس طرح پیدا ہوتا اگر مقناطیسی پتھر موجود نہ ہوتا؟ اس بنا پر ضروری ہے کہ طبیعت کی اب بھی بہتیری ایسی قوتیں ہوں جن کو ہم نے اب تک نہیں دیکھا ہے۔ اور آئندہ ممکن ہے انسانی علم و تحقیق اس درجہ ترقی کر جائے کہ وہ ان کو دیکھ لے۔"

اس زمانہ میں طب کا ایسا کونسا عالم ہے جس کو یہ معلوم نہ ہو کہ ۱۸۶۰ء سے پہلے کوئی طبیب جراثیم سے خواب میں بھی آشنا نہیں تھا۔ لیکن جب پیسٹر نے اس کو معلوم کر لیا تو دنیائے طب میں

---

[1] گلوانی اٹھارویں صدی کا ایک اٹالین ڈاکٹر جس نے مینڈکوں کے ذریعہ حیوانی بجلی کی دریافت کی دولٹا بھی اٹلی کا ایک نوجوان سائنس داں ہے جس نے گلوانی کی تحقیق پر اعتراضات کئے اور بجلی سے بہت سی نئی چیزیں بنائیں۔ بیٹری بھی اسی کی ایجاد ہے۔ [2] (حاشیہ صفحہ ۱۵۴ پر ملاحظہ ہو)

ایک زبردست انقلاب پیدا ہوگیا اور یہ عجیب بات ہے کہ اس وقت غریب کو تائید کرنے والوں کی تائید سے اس قدر خوشی نہیں ہوئی جتنی کہ اعتراض کرنے والوں کے اعتراضات سے اسے دکھ پہنچا۔ لیکن آج جراثیم کے وجود کی جو اہمیت ہے اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا۔ کہتے ہیں کہ جراثیم طبیعت کے سب سے زیادہ قوی عوامل ہیں۔ علاوہ بریں علمِ فلک میں تحلیل طیفی کا جو نیا انکشاف ہوا ہے اور جس کے ذریعہ ہم اپنے سے بہت دور ستاروں کی ترکیب کیمیاوی کا علم حاصل کرسکتے ہیں اس کی اہمیت سے کون انکار کرسکتا ہے پھر یہ دیکھئے کہ شعاعوں کی دریافت نے جس کے وجود کا پہلے کسی کو خواب میں تصور بھی نہیں آیا تھا۔ اچانک علمارِ طبیعیات کے سامنے کس طرح ایک نیا باب کھولدیا ہے۔ اب ان شعاعوں کے پیچھے ظواہرِ فطرت کا ایک عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے حالانکہ ان کی دریافت سے پہلے ان کے نفس وجود کو ہی محال سمجھا جاتا تھا۔

ان سب کے آخر میں ہم کو بتایا گیا کہ جب علمار کی ایک کثیر جماعت نے ہوا کی تحلیل کی تو پتہ چلا کہ وہ دو مشہور عناصر آکسیجن اور نائٹروجن کے علاوہ چار اور عناصر پر مشتمل ہے جن کے نام یہ ہیں آرگن (Argon.) نیون (Neon.) کرپٹون (Krypton.) مٹروجن ( )
پھر ریڈیم کو ملاحظہ کیجئے اس کی دریافت نے عالم علم وتحقیق میں ایک کیسا عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا ہے۔

یہ اور ان کے علاوہ اور بھی طریقے ہیں جن کی روشنی میں عہدِ حاضر کا فلسفہ اس نتیجہ تک پہنچا ہے کہ جن چیزوں کا علم ممکن ہے ضروری نہیں کہ وہ مشاہدہ میں بھی آئیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جن چیزوں کا مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ موجود کا صرف ایک جزر ہیں۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ نظر آنے والی چیزیں موجود کا صرف ایک منظر ہیں۔

علمار کے نزدیک ظواہر یا دیہ صرف وہی ہیں جن کی معرفت علمی طور پر ہم کو حاصل ہوسکے۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) یہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے جراثیم کا اکتشاف کیا۔ چنانچہ عام طور پر بازاروں میں کیمیاوی طریقہ سے بنایا ہوا جو دودھ ملتا ہے جس کو پیسٹرازیڈ ملک کہتے ہیں وہ اسی کے نام کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ (برہان)

ان کے اس فکر کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو ظواہر لا مادی ہیں اور جو اب تک انسانی علم کی دسترس سے باہر ہیں وہ ان کا انکار کرنے لگتے ہیں۔ حالانکہ یہ ظواہر لا مادی ظواہر مادی کی ہی طرح موجود ہیں فلسفی ان کے اردگرد چکر لگاتا رہتا ہے۔ لیکن اندھا ہونے کی وجہ سے ان کو دیکھ نہیں سکتا اور جب دیکھ نہیں سکتا تو سرے سے ان کے وجود کا ہی منکر ہو جاتا ہے۔ اس فلسفی کی مثال ان کیڑوں مکوڑوں کی سی ہے جو پیدائشی طور پر اندھے ہوتے ہیں اور تیرہ و تار سوراخوں اور بھٹوں میں گھسے رہتے ہیں اور جن کو کبھی سورج کی روشنی نظر ہی نہیں آسکتی۔ فزیالوجی کے ایک بڑے اور مشہور عالم نے کیا خوب کہا ہے کہ "میں نے روح کی جستجو میں بڑی سے لیکر چھوٹی سے چھوٹی تک تمام چیزیں کنگھال ڈالیں لیکن روح مجھکو کہیں بھی نظر نہیں آئی۔

اس کے برخلاف جو فلاسفہ روحانی میلان رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں جیسا کہ ہملٹ لہراتوڑ نے کہا ہے کہ زمین میں اور آسمان میں ایسی چیزیں بکثرت موجود ہیں جن کا ہمارے فلسفہ نے خواب بھی نہیں دیکھا ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا ہی درست نہیں ہے کہ ہم علم کے ذریعہ ہر چیز کی معرفت حاصل کر سکتے ہیں۔

طبیعت میں اب بھی ایسے قوی بیشمار ہیں جن کا ہم کو پتہ نہیں چلا ہے اور غالباً آئندہ بھی ان کا صحیح صحیح سراغ نہیں لگ سکے گا۔ اور جو قوی ہم کو معلوم ہیں ہم ان کی طرف ان نامعلوم قوی کا انتساب بھی نہیں کر سکتے۔ دور کیوں جایئے۔ ان نامعلوم قوی میں سے بعض تو ایسے ہیں کہ خود انسان کے اندر موجود ہیں مثلاً روح کو ہی لے لیجئے۔ اگرچہ روح کے بعض اعمال شئون مادیہ کے ماتحت واقع ہوتے ہیں لیکن خود روح پھر بھی غیر مادی ہے۔

اس طرح کا میلان عقلی ممکن ہے عقل علمی سے بالکل مخالف ہو۔ لیکن اس کے باوجود میں محسوس کرتا ہوں کہ اگر یہ میلان پختہ اور مضبوط ہو گیا تو اس سے میلان حسی و مادی میں اعتدال پیدا ہو جائے گا اور اس راہ سے علم کے بڑے بڑے مسائل کا حل نکل آئے گا۔ اس بنا پر ہمارا فرض ہے کہ جو لوگ روحانی ہیں اور روح سے متعلق ایسی چیزیں بیان کرتے ہیں جو ہماری فہم سے بالاتر معلوم ہوتی ہیں۔ ہم ان کا مذاق نہ اڑائیں۔ فطرت خود بخود اپنے چہرہ سے نقاب اٹھاتی جا رہی ہے اور

روز بروز نئے عجیب و غریب حقائق ہمارے سامنے بے نقاب ہوتے جارہے ہیں۔ اس بنا پر عجب نہیں کہ کسی دن —— بلکہ شاید مستقبل قریب میں ہی —— مادی اور حسی علم الطبیعیات اور علم نفسیات کے دوش بدوش ایک مستقل اور منفرد روحانی اور غیر حسی علم طبعیات و نفسیات مرتب ہو جائے اور اگرچہ اب یہ دونوں متناقض نظر آتے ہیں لیکن یہ بات یقینی ہے کہ قریب یا بعید عہد میں یہ دونوں ایک دوسرے سے ایک نقطہ پر مل جائیں گے اور یہ ہی نقطہ دراصل ایک حقیقت ثابت ہوگا

آج یورپ میں اور امریکہ میں ایک نہیں متعدد انجمنیں بڑے بڑے فلاسفہ اور علماء کی سرپرستی میں قائم ہیں جو فطرت کے غیر مادی ظواہر کی تحقیق مختلف عنوانات مثلاً ٹیلی پیتھی (Tele pathy) اور ہپناٹزم۔ اور تنویم مقناطیسی کے ماتحت کر رہی ہیں اور اس سلسلہ میں بڑے بڑے موقر ماہانہ رسالے اور کتابیں شائع ہوتی رہتی ہیں۔ یہ سب کچھ اس بات کا بین ثبوت ہے کہ عہد حاضر کے فلسفہ کا رجحان اب مادیت سے ہٹ کر روحانیت کی طرف بڑھ رہا ہے۔

ماخوذ از مجلۃ الازہر مصر (م۔ح)

ادبیات

یہ جہاں

شباب و انقلاب کا ایک ورق

جناب نہالؔ سیوہاروی

عشق کی آزمائش ذوقِ سفر ہے یہ جہاں ۔ منزلِ آخری نہیں راہگذر ہے یہ جہاں

نوعِ بشر کا ارتقا، معنیٔ ارتقائے دہر ۔ نوعِ بشر کے ساتھ ساتھ نوعِ دگر ہے یہ جہاں

دیدۂ جہل میں ہیں صرف چند خطوط بام و در ۔ عقل کو ایک صحیفۂ فکر و نظر ہے یہ جہاں

دیکھ بغور حلقۂ شام و سحر کے پائے بند ۔ اور بھی کچھ علاوہ شام و سحر ہے یہ جہاں

بستۂ دورِ صبح و شام ایک نفس نہیں قیام ۔ جادہ بہ جادہ، رہ بہ رہ گرم سفر ہے یہ جہاں

گاہ بہ حسنِ دلفریب، امن و اماں کی اک بہشت ۔ گاہ بہ شکلِ دوزخ فتنہ و شر ہے یہ جہاں

میرے سکوں سے محفلِ کون و مکاں سکوں پذیر ۔ مجھ کو نہ ہو سکوں تو پھر زیر و زبر ہے یہ جہاں

تا بہ فلک ہیں گرم کار کینۂ و جہل کے غبار ۔ فتنۂ حشر ہے بلند، خاک بسر ہے یہ جہاں

پھر بھی دلوں کے قصر ہیں تیرہ و تار العجب! ۔ گرچہ دیارِ انجم و شمس و قمر ہے یہ جہاں

جام اٹھا کہ دہر ہے چشم زدن میں منقلب ۔ پی کہ بقدرِ فرصت رقصِ شرر ہے یہ جہاں

ہمتِ دل کا پاس کر دور ہر اک ہراس کر ۔ دل ہے قوی تو عرصۂ فتح و ظفر ہے یہ جہاں

لافِ کمال تا بکے، لا کوئی آیتِ کمال ۔ شانِ ہنروری دکھا، بزمِ ہنر ہے یہ جہاں

دیکھ یہ صبح کا جمال، دیدہ کشا ہو اے نہالؔ
صورتِ تختۂ گلاب تازہ و تر ہے یہ جہاں

قند پارسی

از پروفیسر ظفر تاباں دہلوی

بر بُنِ موئے من زباں دارد	جنبشِ ہر نفس فغاں دارد
بگذر از امتیاز پست و بلند	خاکِ تمکینِ آسماں دارد
سوز پروانہ را مسلّم نیست	شمع ہم آتشے بجاں دارد
قیمتِ خویشتن شناختہ ام	مشت خاکم بہائے جاں دارد
غافل از رخت خود نباید خفت	رہنما قصدِ کارواں دارد
ایں چہ شورے بجانِ ما افتاد	نالہ چوں نے ہر استخواں دارد
پرحذر باش از فریبِ فرنگ	دام او رنگ آشیاں دارد
چشمِ نظارہ آشنا شرط است	ذرہ گنجائشِ جہاں دارد
ایں چہ رنگِ خدا پرستی ماست	کفر از دینِ ما فغاں دارد

مرگِ ما در رضائے او تاباں

لذتِ عمرِ جاوداں دارد

کشتیٔ ما دوچار گردابے	ناخدا مست لذتِ خوابے
در نگاہِ خدا شناس یکے است	گوشۂ دیر و کنج محرابے
تو تماشائے امر کن کردی	از سرِ ما گذشت سیلابے
ہست در بطنِ مادرِ گیتی	دخترِ ناستودہ آدابے
گیرو دار فرنگ محکم نیست	رق، گرہے بستہ اند بر آبے
دیدۂ ہست بے سوادِ نظر	جگرے ہست بے تب و تابے

تبصرے

تنقید شعر العجم | از پروفیسر حافظ محمود شیرانی تقطیع متوسط ضخامت ۶۱۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد ۷ر بلا جلد ۶ر شائع کردہ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی۔

پروفیسر شیرانی فارسی زبان و ادب کے بلند پایہ محقق کی حیثیت سے علمی حلقوں میں کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ آپ نے ایک عرصہ ہوا مولانا شبلی مرحوم کی مشہور کتاب شعر العجم پر ایک مبسوط اور نہایت محققانہ تنقید لکھی تھی جو انجمن ترقی اردو کے سہ ماہی رسالہ اردو میں اکتوبر ۱۹۲۲ء سے جنوری ۱۹۲۷ء تک شائع ہوتی رہی تھی اور جس نے ہندوستان کے علمی حلقوں میں اسی وقت ایک عجب ہیجان پیدا کر دیا تھا۔ اب انجمن ترقی اردو نے اس تنقید کو کتابی شکل میں شائع کر دیا ہے اور اس میں پروفیسر شیرانی کا وہ مضمون بھی شامل ہے جو موصوف نے رباعی کے اوزان پر بحث کے سلسلہ میں مولانا سید سلیمان ندوی کے جواب میں اورینٹل کالج میگزین کی متعدد اشاعتوں میں شائع کرایا تھا۔ علاوہ بریں اس میں پروفیسر ڈاکٹر اقبال کا وہ مقالہ بھی شامل ہے جو انھوں نے انھیں دنوں میں "عمر خیام" پر اردو رسالہ میں لکھا تھا۔

جب یہ تنقید شائع ہو رہی تھی اُسی زمانہ میں بعض اربابِ قلم نے اس کے جوابات بھی لکھے تھے۔ لیکن آخر کار پروفیسر شیرانی کی تحقیق اور ان کی دقتِ نظر کے سامنے سب کو سپر ڈالنی پڑی اور تنقید کی معقولیت کو بحیثیت مجموعی سب نے ہی تسلیم کر لیا۔ اس میں فاضل پروفیسر نے صرف شعر العجم کی خامیوں پر ہی گرفت نہیں کی ہے بلکہ خود اپنی معلومات اور تحقیق کی روشنی میں ہر شاعر (عباس مروزی سے کمال اسماعیل تک) اور فارسی شعر و ادب کے ہر مسئلہ زیر بحث سے متعلق بحث کر کے اس سلسلہ کا نہایت قیمتی اور بیحد قابل قدر مواد فراہم کیا ہے جو فارسی زبان و ادب کے طلبا اور اساتذہ کے لئے بیش از بیش مفید و سود مند ثابت ہوگا۔ علی الخصوص انوری، نظامی اور عطار کی نسبت جو کچھ لکھا ہے وہ صد درجہ بصیرت افروز اور جامع و پُر از

معلومات ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تحقیق اور اندازِ تنقید کے اعتبار سے پروفیسر شیرانی کا یہ کارنامہ نہایت وقیع اور خالص علمی نقطۂ نظر سے بیحد قابلِ ستائش ہے۔

لیکن اس موقع پر ہم اس افسوس کا اظہار کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ پروفیسر شیرانی کا قلم کئی جگہ غیر محتاط ہو گیا ہے اور انھوں نے مولانا شبلی کی نسبت ایسے طنزیہ فقرے لکھدیئے ہیں جو اس سنجیدہ اور علمی تنقید کی پیشانی پر بدنما داغ معلوم ہوتے ہیں۔ انجمن کا فرض تھا کہ تنقید کو کتاب کی شکل میں شائع کرتے وقت ان فقروں اور جملوں کو جن سے یک گونہ "ذاتی پرخاش" کی بو آتی تھی حذف کر دیتی۔ پھر بعض جگہ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ شیرانی صاحب خواہ مخواہ ہی مولانا شبلی کے سر ہو گئے ہیں اور ان پر نکتہ چینی کر رہے ہیں۔ مثلاً مولانا شبلی نے عام روایات (جن کا اقرار خود شیرانی صاحب کو بھی ہے) کے تتبع میں سلطان سنجر کا انوری کے گھر آنے کا قصہ لکھا ہے۔ شیرانی صاحب سنجر اور انوری کے تعلقات کی مخصوص نوعیت کے اعتبار سے اس کو بعید از قیاس قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ہمارے نزدیک صحیح بیان مولانا شبلی کا ہی ہے۔ چنانچہ اشعار ذیل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔

نزولِ مصطفیٰ نزدیک بو ایوب انصاری ۔۔۔ نزولت را بنزد من مثل دانی چہ می آرم

کہ رخت کبریا ہرگز بچوناں کلبۂ آری ۔۔۔ ترا لطفِ تو داعی بود گرنہ کس روا دارد

پروفیسر صاحب نے اس قصیدہ کے صرف شروع کے دو شعر لکھے ہیں اور اندازِ خطاب سے قیاس کیا ہے کہ انوری کے ہاں سنجر نہیں بلکہ کوئی وزیر آیا تھا۔ حالانکہ "مجیر دولت ودین" وزیر کی طرح بادشاہ کو بھی کہا جا سکتا ہے۔

پھر یہ نہ بھولنا چاہئے کہ یہ تنقید مولانا شبلی کی فضیلتِ علمی کو کسی طرح کم نہیں کرتی۔ مولانا کا اصل شاہکار شعر العجم کا چوتھا اور پانچواں حصہ ہے جس میں انھوں نے فارسی شاعری کے تمام اصناف پر نہایت محققانہ اور بلند پایہ تبصرہ کیا ہے اور جس سے مولانا کی جامعیت، دقتِ نظر، بلندیٔ ذوق، فارسی زبان کے مذاقِ صحیح اور قوتِ بیان و انشا پردازی کا اندازہ ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک مولانا کا اصل جوہر یہی ہے۔ ان کا اصل مقصد تذکرۃ الشعراء لکھنا نہیں تھا۔ تنقید کی علمی عظمت و افادیت کا اعتراف ہر شخص کے لئے ناگزیر ہے لیکن یہ حقیقت بھی ناقابلِ تردید ہے کہ شبلی علم و ادب کے جن جن میدانوں سے ایک شہسوار کی طرح فاتحانہ انداز میں گذر جاتے ہیں ان میں سے بہتیرے میدان ہیں کہ شیرانی ان میں قدم بھی نہیں رکھ سکتے۔

برہان

جلد دوازدہم شمارہ (۳)

ربیع الاول ۱۳۶۳ھ مطابق مارچ ۱۹۴۴ء

فہرست مضامین

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی ہندوستان کے مشہور اور مبصر عالم ہیں۔ جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد دکن کے شعبۂ دینیات کے صدر اور دار العلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ کے اہم رکن ہیں۔ سینکڑوں علمی مقالات اور متعدد وقیع کتابوں کے مصنف کی حیثیت سے اسلامی ہند کے علمی اور دینی طبقوں میں آپ کی شخصیت نمایاں تر ہے۔ خیالات، اندازِ فکر، اور عمل کے اعتبار سے بالکل قدیم الوضع ہیں۔ جن پر تجدد کا ذرا سا شبہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ دینیات اور اسلامی تعلیم کے معاملہ میں آپ کی دقت اور وسعتِ نظر مسلم ہے۔ اب مولانا موصوف کی ان تمام حیثیتوں کو پیشِ نظر رکھئے اور پھر آپ کا مندرجۂ ذیل بیان ملاحظہ فرمائیے۔ اس سے آپ کو اندازہ ہو گا کہ جو حضرات علماء مدارسِ عربیہ کی چہار دیواری میں بند نہیں ہیں اور جنھوں نے اسلامی علوم و فنون اور مسلمانوں کی تاریخ کا مطالعہ تحقیق اور وسعتِ نظر کے ساتھ کیا ہے اور جو عہدِ حاضر کے مقتضیات کی روشنی میں مسلمانوں کی تعلیمی مشکلات کا کوئی کامیاب حل دریافت کرنے کا جذبہ بھی رکھتے ہیں ان کا اندازِ فکر کیا ہے اور زمانہ کی ضرورتوں کے احساس نے ان میں کیسا عظیم الشان ذہنی انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ جناب مولانا تحریر فرماتے ہیں۔

"اصولاً خاکسار یہ دینی اور دنیوی دو قسم کی مستقل تعلیم گاہوں ہی کا مخالف ہے تعلیم میں ثنویت بالکل یورپ کی نئی چیز ہے۔ ورنہ عہدِ اسلامی میں ہر جگہ ایک ہی نظامِ تعلیم کو مسلمانوں نے دینی اور دنیوی علوم دونوں کے لئے کافی خیال کیا تھا۔ ہمارے ملک کا درسِ نظامیہ دینیات کا نصاب سمجھا جاتا ہے۔ لیکن کیا واقع میں وہ دینیات کا نصاب تھا یا اس وقت ہے۔ چند اوراقی فقہی متون کو اگر مستثنیٰ کر دیا جائے تو لے دے کر دینیات کی واقعۃً کل تین کتابیں اس نصاب میں شریک تھیں۔ قرآن کے لئے جلالین، حدیث کے لئے مشکوٰۃ اور فقہ کے لئے ہدایہ کے آخر میں شرح وقایہ

کے اولین کو اعلیٰ دینی تعلیم کے لئے ہمیشہ کافی خیال کیا گیا۔ اور میرا خیال تو اب بھی یہی ہے کہ ان تین کتابوں کی تعلیم اب بھی کافی ہے۔ دینیات کو صحیح طور پر سمجھنے اور سمجھانے کے لئے دراصل ضرورت ہے کہ غیر دینی علوم کے ذریعہ سے لوگوں کے دماغ میں پہلے بلندی پیدا کی جائے۔ ملا نظام الدین صاحب نے اس مقصد کو پیش نظر رکھکر اپنے نصاب میں بیسیوں کتابیں معقولات کی رکھی تھیں۔ منطق، فلسفہ، اقلیدس، ہیئت، حساب اور ادبیات عربی و فارسی ان چیزوں سے دماغ کو بنایا جاتا تھا۔ پھر دینیات (تفسیر، حدیث، فقہ) کی ایک ایک کتاب کا مطالعہ کرادیا جاتا تھا جو کافی ہوتا تھا۔ آج بھی ذہنی اور ادبی علوم عصریہ کو قدیم عقلیات کی جگہ نصاب میں شریک کرکے پندرہ سولہ سال کی مدت میں دینیات کے اسی مختصر نصاب کو پھیلاکر اگر رکھدیا جائے تو میری یہ تجویز کہ مسلمانوں کو کوئی ایسی تعلیم نہ دلائی جائے جس میں دینیات کو وہی اہمیت حاصل نہ ہو جو اہمیت ہر زمانہ میں ہر ملک کے مسلمانوں نے اپنے اپنے تعلیمی نصاب میں دے رکھی تھی بہ آسانی برروئے کار آسکتی ہے۔ دینیات کے نام سے مسلمان اگر اپنی تعلیم میں اس مضمون کے لزوم کا مطالبہ حکومت سے کریں اور دینیات کے نصاب کو اس طریقہ سے مرتب کریں کہ دینیات کے لئے قرآنی عربی اور قرآنی عربی سے قریب کرنے کے لئے ابتدا میں اردو، قدرے فارسی اور اس کے بعد بی۔ اے تک قرآن حدیث فقہ کے متعلق ایک ایک کتاب تقسیم کرکے رکھدی جائے تو مسلمانوں کے سارے علمی تعلیمی مشکلات خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ اردو کے لزوم کا موقع بھی ملجاتا ہے، فارسی سے بھی مناسبت بچوں کو پیدا ہو جاتی ہے اور براہ راست ہر تعلیم یافتہ مسلمان کو قرآن و حدیث و فقہ سے استفادہ کا موقع ہاتھ آجائے گا۔ مگر ظاہر ہے کہ ان نکات تک ہر شخص کو کھینچ کر لے آنا آسان نہیں ہے۔ بہت سے حضرات عربی اور اس کے مشکلات سے بھڑکے ہوئے ہیں۔ ہمارے مولویوں کو یہ مغالطہ ہے کہ دینیات کی تعلیم سلمہ۔ حمداللہ اور متنبی کے ساتھ توجمع ہو سکتی ہے لیکن مل کی منطق شکسپیر کے اشعار کے ساتھ اگر اسی دینیات کو جمع کیا جائیگا تو لوگ دہریے ہو جائیں گے حالانکہ نہ یہ صحیح ہے اور نہ وہ صحیح ہے۔ جب تک اللہ کا کوئی بندہ ہر چیز سے دست بردار ہو کر اس راہ

میں قدم نہ اٹھائے گا تعلیم کا مسئلہ حل نہ ہوگا مسلم یونیورسٹی میں دینیات کی تعلیم کے لئے اسی قسم کے لوگوں کی ضرورت ہے جنھوں نے مغربی علوم وفنون سے اپنے دل ودماغ کو روشن کیا ہو اور آخر میں اسی دماغ کے ساتھ مذہب کا مطالعہ صحیح نقطۂ نظر سے کیا ہو"

(صدق مورخہ یکم فروری ۱۹۴۴ء)

اس بیان کو غور سے پڑھئے تو اس کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ جہاں تک مسلمانوں کی قومی تعلیم کا تعلق ہے ان کے لئے تعلیم قدیم وجدید کا امتیاز یورپ کی ایک بدعت کے سوا کچھ نہیں۔ مسلمانوں کا نصاب تعلیم ہر قرن اور ہر ملک میں علوم دینیہ اور علوم عصریہ وعقلیہ پر جن کو آج کل کی مذہبی زبان میں علوم دنیویہ بھی کہتے ہیں یکساں مشتمل رہا ہے اور مسلمانوں میں کوئی شخص اس وقت تک عالم کہلا ہی نہیں سکتا تھا جب تک وہ ان سب کا علم نہ حاصل کرتا ہو۔ پس اگر پہلے زمانہ میں ہمارا کوئی عالم بطلیموسی ہیئت، یونانی منطق اور اقلیدس و فلسفہ کے جانے بغیر مستند عالم اور فاضل نہیں بن سکتا تھا تو آج ہمارے جو علماء عہد حاضر کے علوم وفنون سے (جو گذشتہ علوم کے بالمقابل یقیناً کہیں زیادہ ترقی یافتہ یقینی اور مفید ونتیجہ خیز ہیں) بالکل ناآشنا اور نابلد ہیں، ہم ان کو کیونکر مستند اور معتبر عالم تسلیم کریں۔ اگر ہمارے بزرگوں کو یونانی سفوات وخرافات کی علوم دینیہ کے ساتھ آمیزش سے دین کے لئے کوئی خطرہ محسوس نہیں ہوا (حالانکہ اسی نصاب کو پڑھکر بعض لوگ ملحد وزندیق بھی ہوجاتے تھے) تو آج ہم یہ کیوں فرض کرلیں کہ موجودہ علوم مغربی فلسفہ، سائنس، جغرافیہ، اقتصادیات اور سیاسیات کو پڑھکر ہمارے نوجوان گمراہ ہوجائیں گے، علی الخصوص جبکہ ان کو ان علوم کے ساتھ تفسیر حدیث اور فقہ کی بھی تعلیم ملے گی" اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مولانا نے ہمارے قدیم نصاب تعلیم کے اس گوشہ پر روشنی ڈال کر ایک ایسی واضح اور کھلی حقیقت کا اظہار فرمایا ہے جس کا کوئی ایک شخص بھی انکار نہیں کرسکتا"

لیکن مندرجہ بالا بیان سے کسی کو یہ مغالطہ نہ ہونا چاہیے کہ مولانا کے نزدیک اب عربی مدارس کے وجود کی ضرورت ہی نہیں ہے بس دینیات کے لئے کالجوں میں تفسیر حدیث اور فقہ کی تین چار کتابوں کی تعلیم وتدریس کافی ہوگی، ہم سمجھتے ہیں مولانا ایسے سنجیدہ اور بزرگ عالم کی ہرگز یہ رائے نہیں ہوسکتی، بلکہ آپ کا مقصد یہ ہے کہ

بی اے تک کے درجہ کا نصاب اس طرح ملا جلا ہو، اس کے بعد مرحلہ آتا ہے کسی ایک علم میں مہارت و تکمیل کا۔ تو اب ہر شخص کو اختیار ہونا چاہیئے کہ وہ اپنے مذاق اور طبعی رجحان کے مطابق کسی ایک علم یا لائن کا انتخاب کرلے پس تعلیمی سفر کی اس منزل میں تفریق کا پیدا ہوجانا ناگزیر ہے۔ جس طرح تعلیم جدید کا حلقہ یہاں پہنچکر مختلف شعبوں مثلاً ڈاکٹری، انجینرنگ، زراعت، سائنس اور فنون (Arts) میں بٹ جاتا ہے اور پھر ہر شعبہ کے لئے الگ الگ ایک کالج ہوتا ہے جو محض اسی کی تعلیم کے لئے مخصوص ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح ان مختلف علوم و فنون کی خصوصی تعلیم کی درسگاہوں کے دوش بدوش اعلیٰ درجہ کے دینی مدارس بھی ہونے چاہئیں تاکہ جو گریجویٹ مفسر محدث، فقیہ یا مفتی بننا چاہے وہ ان مدارس میں داخل ہو کر علوم دینیہ کی تکمیل کرلے اور ان میں مہارت پیدا کرلے پہلے زمانہ میں بھی یہی تھا۔ عام نصاب سے گذرنے کے بعد جو شخص محدث بننا چاہتا تھا وہ برسوں تک کسی ایک بڑے محدث کی ملازمت کرتا تھا۔ جو ادب میں کمال حاصل کرنے کا خواہشمند ہوتا وہ کسی نامی گرامی ادیب کی خدمت میں ایک زمانہ بسر کرتا تھا وقس علیٰ ہذا۔

آج شخصی اور انفرادی اساتذہ کی جگہ مدارس اور تعلیم گاہوں نے لے لی ہے۔ اس لئے ہر فن اور ہر علم کی تکمیل کے لئے الگ الگ درسگاہیں ہونی چاہئیں اور اس بنا پر مدارس دینیہ کا الگ اور مستقل وجود بھی نہایت ضروری ہے

پس ہمارے نزدیک اگر مولانا کے بیان کا تجزیہ کیا جائے تو اس کا حاصل یہ نکلتا ہے۔

(۱) کالجوں میں اور مضامین کی تعلیم کے ساتھ ساتھ دینیات کی تعلیم لازمی کی جائے لیکن محض رسمی طریقہ پر نہیں جیسا کہ اب بھی ہماری بعض قومی تعلیم گاہوں میں ہے جن کی عمارتوں پر مسلم یا اسلامیہ کا لیبل لگا ہوا ہے بلکہ اس کا نصاب قرآن، حدیث اور تفسیر پر مشتمل ہونا چاہیئے اور ان علوم میں درک پیدا کرنے کے لئے بقول مولانا کے جتنی "قرآنی عربی" درکار ہے اس کی تعلیم بھی لازمی اور ضروری ہونی چاہیئے، یہ نہیں کہ محض اردو کے چند رسالے نصاب میں رکھدیئے اور یہ فرض کرلیا کہ دینیات کی تعلیم کا حق ادا ہوگیا۔

(۲) دوسری جانب قدیم طرز کے مدارسِ عربیہ میں یہ ہونا چاہیئے کہ منطق، فلسفہ، اور ہیئت وغیرہ علوم عقلیہ کو خارج کرکے ان کی جگہ موجودہ علوم و فنون کو داخل کیا جائے تاکہ تشحیذ اذہان کا فائدہ

حاصل ہونے کے ساتھ طلبا ان علوم سے واقف ہوں جن کے بغیر آج کوئی شخص موجودہ دنیا میں زندگی بسر کرنے کے قابل نہیں ہو سکتا۔

برہان میں اصلاحِ نصاب سے متعلق اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے اگر وہ آپ کے پیشِ نظر ہو تو آپ خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ہمارا مدعا بھی یہی ہے یا کچھ اور۔ مولانا نے اسی چیز کو زیادہ قوت وضاحت اور وثوق و اعتماد کے ساتھ مع شی زائد پیش کیا ہے۔

لیکن گفتگو یہیں ختم نہیں ہونی چاہئے۔ ضرورت اس کی ہے کہ اس نظریہ کی عملی تشکیل پر غور کیا جائے۔ کیونکہ ابھی بہت سی چیزیں ہیں جو غور طلب ہیں۔ مثلاً علوم عصریہ کا انتخاب، درس و تدریس میں ان کی ترتیب، کتابوں کا انتخاب، طرزِ تعلیم کی تعیین، تعلیم گاہوں کا ماحول، اور طلبا کی دماغی و ذہنی اور اخلاقی تربیت کا بندوبست۔ ان سب چیزوں کے لئے روپیہ کی فراہمی اور لائق اساتذہ کا مہیا کرنا۔ بہرحال اس تجویز کے عمدہ ہونے میں کلام نہیں ہے۔ لیکن زبردست جد و جہد اور شدید اجتماعی کوشش کے بغیر اس کا عمل میں آنا مشکل ہے۔ پھر حکومت کی منظوری اور مدارسِ عربیہ کو اس پر رضامند کر لینا بھی آسان نہیں ہے۔

سملک ڈابھیل کی ایک اطلاع سے یہ معلوم ہو کر افسوس ہوا کہ جوہانسبرگ (جنوبی افریقہ) کے مشہور و معروف صاحبِ خیر بزرگ جناب محترم حاجی موسیٰ میاں صاحب سملکی کی وفات ہو گئی۔ مرحوم ہمارے محبِ قدیم جناب مولانا الحاج محمد موسیٰ صاحب سملکی کے والد بزرگوار تھے۔ بہت بڑے صاحبِ ثروت ہونے کے باوجود اول درجہ کے مسلمان، صورت و سیرت میں پہلے بزرگوں کا نمونہ، بڑے باحوصلہ، بڑے صاحبِ خیر تھے، علمی اور مذہبی کاموں میں دل کھول کر حصہ لیتے تھے۔ ڈابھیل کے عربی مدرسہ کو برسوں تک ایک ہزار روپیہ ماہانہ دیتے رہے۔ دار العلوم دیوبند کے دار الطلبہ کے بہت سے کمرے سب سے پہلے انھوں نے تعمیر کرائے تھے۔ حضرت الاستاذ علامہ سید محمد انور شاہ صاحبؒ کے علوم کی خدمت کے لئے مجلس علمی ڈابھیل کی بنیاد آپ ہی کی توجہ سے پڑی جو آج بھی ایک مفید عربی تالیفی ادارے کی ** حیثیت سے بہت اچھا کام کر رہی ہے۔ دعا ہے حق تعالیٰ مرحوم کو اپنے دامانِ رحمت میں سمیٹ لے۔ ہم اس صدمہ میں مرحوم کے جانشین صادق مولانا الحاج محمد موسیٰ میاں اور ان کے متعلقین کے ساتھ شریک ہیں اور یقین ہے کہ موصوف اپنے والدِ ماجد کی روایات کو ہمیشہ زندہ و تازہ رکھیں گے۔

نظریۂ موت اور قرآن

از مولانا سید ابوالنظر رضوی

قرآن خود ایک ناطق معجزہ ہے اور ہر پہلو سے۔ جب کبھی قرآنی آیات پر فکر و تدبر کی فرصت نصیب ہوئی ہمیشہ مجھے اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا کہ انسانی زندگی کا کوئی اہم نکتہ ایسا نہیں جو اس کی نگاہوں سے اوجھل ہو۔ سیاسی نظریات، معاشی واقتصادی اصول، اخلاقی قوانین، انفرادی اور اجتماعی نفسیات کی نبض شناسی، جنگ وصلح کے بنیادی ضوابط، آثاری اور علمی اکتشافات، نجوم وہیئت کے نتیجہ خیز مسائل، تاریخ وسیر کے اسباق، سیاست وحکومت کے علمی نکات، پائندہ برتری کے وسائل، اضمحلالِ شعوری کی تفسیرات اور قوتِ عمل کو بیدار، مستقل اور تابناک بنا سکنے والے حقائق، غرض یہ کہ انسان کی زندگی کو کامیاب کرنے کے لئے ہر وہ چیز بتادی گئی ہے جو نہ صرف یہ کہ ضروری تھی بلکہ جسے تمدنی ترقیات کے ذریعہ صدہا انقلابی تجربات کے بعد بہ مشکل قرنہا قرن میں معلوم کیا جا سکتا ہو۔

خدا نے اگر ہمارے علماء سے خدمتِ قرآن کی توفیق نہ چھین لی ہوتی اور وہ دیگر مذہبی اور سیاسی مشکلات کی گتھیاں سلجھانے کے ساتھ تقسیم عمل ہی کے تحت اس مشغلہ پر اپنا وقت صرف کر سکتے تو شاید قرآن کی عظمت وافادیت کا آج سے کہیں زیادہ دنیائے علم وتحقیق اعتراف کر رہی ہوتی لیکن ایسا کیوں ہوتا؟ قدرت امتِ مرحومہ کو ایک فتنہ میں مبتلا کرنا چاہتی تھی اور اس کے لئے کتابِ الٰہی سے غفلت ضروری تھی، ہر مذہبی اور غیر مذہبی مسلمان کی آنکھیں کھلی ہوئی ہیں مگر حقیقت کی ایک شعاع بھی بے نقاب ہو کر نگاہ کو مس نہیں کرتی تاکہ آیاتِ الٰہی کو فراموش کر دینے کے نتائج محسوس کرا سکیں کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اصول وقوانینِ حیات تعلیم کئے تھے وہ اس قدر غیر اہم نہ تھے کہ انھیں اتنی جلدی بھول جانے کی اجازت دی جا سکتی۔ ایک طرف اگر انھوں نے تمہاری حکومت وخلافت کو مشرق سے مغرب تک وسیع کر دیا تھا

تو دوسری طرف انھیں اصول سے روگردانی تمھیں مشرق سے مغرب تک غلام بھی بنا سکتی ہے اور یہاں تک کہ ایک مِثرہ کا کشاد و بند بھی تمہارے اختیار میں نہ ہو۔ بہر حال کچھ ہی کیوں نہ ہو یہ ظاہر ہے کہ قرآن نے جن عملی اور نظری حقائق کو نہایت سادگی کے ساتھ ظاہر کر دیا تھا ان میں سے ہر حقیقت ایک پیچیدہ مسئلہ ہو کر رہ گئی۔

موت کیا ہے؟ موت ہے یا زندگی۔ قیدِ غم سے آزاد ہونا ہے یا اجزا کا پریشان ہونا۔ موت زندگی کا کوئی نیا راستہ ہے یا وہ فضا جس سے بلند تر زندگی پرواز نہیں کر سکتی۔ انسانی تاریخ و آثار کا ہر ورق آپ کو بتا سکتا ہے کہ ہر زمانہ کے شعوری ارتقا نے اس حقیقت کو دریافت کرنے کی جدوجہد کی لیکن ساتھ ہی آپ کو اس کا بھی اقرار کرنا پڑے گا کہ نہ کسی فلسفی کی شعوری قوتیں اس مسئلہ کو حل کر سکیں نہ ایک بڑی حد تک روحانیین کا پاکیزہ وجدان۔ فرصتِ فکر و شعور کے ہر لمحہ نے گوناگوں نتائج پیدا کئے اور ہر شخص نے اپنے اپنے ماحول، ذہنی استعداد اور نفسیاتی میلان و انجذاب کی نسبت سے ایک نئی تاویل اور اس خوابِ پریشاں کی نئی تعبیر تلاش کی۔ کسی نے موت کو موت کہا اور کسی نے زندگی۔ مگر یہ کوئی نہ بتا سکا کہ اگر یہ موت ہے تو فطرتِ انسانی کا یہ تقاضا کیوں ہے؟ کہ موت کے بعد بھی کوئی زندگی ہونا چاہیئے۔

سب کچھ کے بعد کچھ بھی نہیں یہ تو کچھ نہیں

اور اگر زندگی ہے موت سے تو مختلف کیوں نہیں محسوس ہوتی۔ ہم جس انحلالِ ترکیب کو موت سمجھتے ہیں وہ موت کیونکر زندگی کہلائی جا سکتی ہے؟ زندگی کا وہ کونسا تجربہ اور مشاہدہ ہے جو ہمیں اس دقیق فرق کو محسوس کرا سکے جس کا تمام ادیان و ملل دعویٰ کرتے ہیں۔ لیکن اس قرآن نے جو فطرت کے ہر پیچیدہ راز اور کائنات کی ہر ایجابی اور سلبی قوت سے آشنا تھا اس گتھی کو سلجھا دیا اور اس سادگی و پرکاری کے ساتھ کہ کوئی دل و دماغ خواہ تمدن سے آشنا ہو یا ناآشنا سکون و طمانیت اور ذوقِ یقین کی دولت سے محروم نہیں رہ سکتا۔

ہم جس ارتقائی انقلاب کو موت کہتے ہیں اس کے صرف دو پہلو تھے۔ عدمِ شعور، اور انحلالِ ترکیب یعنی جب ہمیں موت آتی ہے تو ایک طرف ہم دنیا کی ہر چیز اور ہر بات سے بے خبر ہو جاتے ہیں اور دوسری

طرف ہماری نعش تعفن پذیر ہوکر عناصر میں تحلیل اور ذرات میں گم ہوجاتی ہے۔ تصویر کے اس ہی سادہ رخ کا دوسرا نام موت ہے۔

قرآن چونکہ شعروادب کا شاہکار ہی نہیں بلکہ حقائق پیغامبر بھی ہے اس لئے وہ صرف سلاست وروانی حسنِ ادا، علوئے تخیل اور بہترادبی ترکیبوں کے جادو سے دل ودماغ کو ماؤف اور منفعل کرکے اپنی خطابت وشعریت کے سامنے سجدہ نہیں کرانا چاہتا بلکہ وہ انسان کے تمام ذہنی اضمحلالات کو نابود اور تمام نفسیاتی تلون پذیریوں کو ہمیشہ کے لئے دفن کرکے اس کو خلافتِ الٰہی اور وسیع ترین کائنات کی ذمہ دارانہ حکومت سپرد کرنا چاہتا ہے اس لئے وہ کبھی ایسی چیز نہیں کرتا جس کو تخیل ووجدان کی کمزوریوں سے ناجائز فائدہ اٹھانا کہہ سکتے ہیں چنانچہ اس نے موت کی حقیقت کو بے نقاب کرتے ہوئے موت کے اس پہلو کو جسے عدم شعور کہا جاتا ہے نیند سے تعبیر کیا اور انحلال ترکیب واجزا ہستی کے پریشان ہونے سے دوبارہ زندگی پیدا ہوسکنے کو نباتاتی ارتقا سے مشابہ قرار دیا تاکہ موت کے دونوں پہلو ایسے تجرباتی دلائل سے پیش کئے جاسکیں جو اس کے شعور ووجدان سے قریبی نسبت رکھتے ہوں۔ ماحول، مشاہدہ، تجربہ اور شخصی نفسیات ہی وہ موثرات ہیں جو ذہنی قوتوں کو بیدار کرکے کسی نتیجہ تک پہنچا سکتے ہیں اس ہی وجہ سے قرآن کے استدلالات کبھی ایسی فلسفیانہ نکتہ آفرینیوں اور منطقانہ پیچیدگیوں کے سایہ تک کو گوارا نہیں کرتے جو نہ صرف یہ کہ مشکل سے ذہن نشین ہوسکیں بلکہ ذہن نشین ہوجانے کے بعد بھی خاموش تو کرسکتے ہوں لیکن دل پر اثر نہ کرسکیں۔

قرآن مناظرہ نہیں کرتا بلکہ صداقت کو دل کی گہرائیوں میں جذب کردینا چاہتا ہے تاکہ یقین اور اور ایمان کے برقپارے عمل اور کارکردگی کو ایک ایسی زندگی ودیعت کرسکیں جو روشن، مستقل اور وسیع ہو، نیند اور نباتات کا نشوونما کوئی ایسی چیز نہیں تھیں جن کا مشاہدہ تجربہ نہ ہو اور جن کے گوناگوں پہلو ہماری نگاہوں سے اوجھل رہ سکتے ہوں۔ موت کو ایک نیند اور نیند کو ایک موت بناتے ہوئے قرآن کہتا ہے۔

اللہ یتوفی الانفس حین موتھا	خدا لوگوں کو موت پر مارتا ہے اور جو نہیں مرتے
والتی لم تمت فی منامھا۔	انھیں ان کی نیند میں۔

یعنی قرآن کے نزدیک موت دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ جسے عام طور پر بھی موت ہی کہتے ہیں اور

ایک وہ جسے نیند کہا جاتا ہے نیند میں بھی سب کچھ وہ ہی ہوتا ہے جو موت پر ہوگا اور موت پر بھی وہ ہی ہوگا جو نیند میں ہر متنفس پر گذرتا رہتا ہے لہذا اب ہمیں دیکھنا چاہئے کہ نیند کیوں آتی ہے اور ہمارے اندر کیا تبدیلیاں پیدا کرتی ہے؟ نیند کیوں آتی ہے اس کا جواب انسانی تحقیقات نے آج تک جو دیا ہے اسے ایک مرتبہ سن لیجئے۔

(۱) فضلات حموضی یعنی تیزابی مادہ کا رفتہ رفتہ اجتماع دماغ میں تکان پیدا کر دیتے ہیں۔

(۲) مسلسل حرکات اس قوت کو بافراط صرف کر کے جو فی کلا گرام سات لاکھ ۲۵ ہزار کیلری قدرت نے ودیعت کی تھی نظامِ عصبی کو مضمحل کر دیتے اور سکون کا محتاج بنا دیتے ہیں تاکہ بیداری کے عمل تخریب کا ردِ عمل نیند کے تعمیری عمل سے کیا جا سکے۔

(۳) بیداری میں خلیاتِ دماغ کا آکسیجن صرف ہو جاتا ہے اس لئے دوبارہ طاقت پیدا کرنے کے لئے ایک وقفہ کی ضرورت ہے۔

(۴) ایک خاص قسم کی "ٹاسکین" یا سادہ زبان میں ایک قسم کا زہر بیداری کی مسلسل حرکات سے پیدا ہو جاتا ہے جس کو دور کرنا زندگی کا تسلسل قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے۔

(۵) عصبی کیسے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے اور تاثرات کو ایک سے دوسرے تک نہیں پہنچا سکتے۔ اس لئے خیالات کی رَو ایک دم رُک جاتی اور نیند آجاتی ہے۔ رہے اس کے زائیدہ تغیرات وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) جزی یا کلی طور پر عدم شعور اور بے حسی کی کیفیت طاری ہو جانا۔ یہاں تک کہ اگر سوئی چبھوئی جائے تو خبر نہ ہو یعنی دماغ کا تقریباً معطل ہو جانا۔

(۲) حرکاتِ ارادی کا انقطاع اگرچہ اندرونی طور پر دماغ کے بعض حصص بیدار رہ کر اپنے افعال میں مصروف رہتے ہیں۔

(۳) پسلیوں کے تنفس کا شکم پر حاوی ہو جانا جو نزع کی ایک عام کیفیت ہے۔

(۴) آنکھ کی پتلیوں کا سکڑ جانا۔ یہ بھی نزع کی ایک کیفیت ہے۔

(۵) وظائفی خلیات کے کمزور ہوجانے سے استمراری افرازات مثلاً پیشاب، آنسو وغیرہ کی مقدار کا کم ہوجانا جیسا کہ قربِ موت پر ہوتا ہے۔

(۶) قوتِ سامعہ سب سے آخر میں غائب ہوتی ہے جیسا کہ موت پر ہوتا ہے۔

(۷) دماغ کی طرف دورانِ خون کا کم ہوجانا جس کا ثبوت چہرہ کی زردی ہے خواب اور موت دونوں میں

(۸) خیالات کی لہروں کا بند ہوجانا۔

(۹) حلق کی گلٹیوں (غدود) کے تصلب اور سکڑ جانے سے لعابِ دہن خشک ہوجاتا ہے۔ جس کی وجہ سے نیند، بڑھاپے اور نزع ہر سہ حالات میں لوگ اپنا منہ کھولے رہتے ہیں۔

(۱۰) عصبی تشنج۔ موانعات اور رکاوٹوں کے باوجود نیند کے غلبہ پر۔

(۱۱) تمام دوسرے حواس و قویٰ پر حسِ مشترک کا غلبہ ہوجاتا ہے۔

(۱۲) نیند میں حس و حرکت مفقود ہوجاتی ہے لیکن قوتِ متخیلہ کے احساسات نہ صرف زندہ رہتے بلکہ قوی تر ہوجاتے ہیں۔

(۱۳) نیند خواب کے ذریعہ خارجی اثر و تاثر کو مثالی صورتوں کے ذریعہ محسوس کراتی ہے۔

(۱۴) نیند بہت تھوڑے سے وقفہ کو خواب کے رنگ میں سالہا سال کا وقفہ محسوس کراتی ہے۔

(۱۵) نیند میں سوئی کی معمولی چبھن یا پاؤں کی انگلی پر ہوا کا ایک جھونکا پیچیدہ اور خوفناک خواب کی نوعیت پیدا کر دیتا ہے جو قوتِ متخیلہ کے احساسات کی قوت، وسعت اور لطافت کی دلیل ہے۔

(۱۶) نیند بغیر علت و سبب اور محرک کے خواب نہیں پیدا کرتی اور جو کچھ پیدا کرتی ہے وہ اسباب و محرکات کی تمثیلی اشکال کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ خواہ انسان کی طاقتِ خورد بینی کا خواب میں مظاہرہ ہو یا تکمیلِ آرزو کا نقشہ تیار کیا جا رہا ہو۔

(۱۷) ایک ہی نوع کے جسمانی محرکات مختلف اشخاص میں تمدنی ماحول، ذہنی ارتقاء اور نفسیاتی رجحان کے مطابق مختلف اقسام کے خواب پیدا کر دیتے ہیں اور نازک سے نازک پہلوؤں کا لحاظ رکھتے ہوئے جس کو کتابی شکل میں لانے کے لئے بڑی زبردست ریسرچ کی ضرورت ہوگی۔

اِن اسباب، کیفیات اور تغیرات کو سامنے رکھتے ہوئے جو فنی مصطلحات سے پاک کردینے پر ان ہی سادہ حقائق میں تبدیل ہوجاتے ہیں جن کو ہر معمولی دل و دماغ کا آدمی سمجھتا، دیکھتا اور سنتا رہتا ہے۔ آپ موت اور نزع کے اسباب کیفیات اور تغیرات کا مقابلہ کریں تو آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان دونوں میں بہت زیادہ مشابہت ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک چیز کا نام نیند رکھدیا گیا ہے اور دوسری کا موت یا بالفاظِ دیگر یوں کہہ لیجئے کہ ایک معمولی نیند ہے اور دوسری گہری نیند اور اس ہی بنا پر وہ کیفیات و تغیرات جو نیند میں اثراندازی اور اثرپذیری کے لحاظ سے کمزور ہوتے ہیں وہ موت پر قوی ہوجاتے اور ہماری زندگی ہماری قوتِ متخیلہ اور ہماری حس و حرکت پر زبردست اثر ڈالتے ہیں۔ یہاں تک موت اور نیند کی یکسانیت ایک ایسی کھلی ہوئی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا چنانچہ قرآن نے اسی سادہ حقیقت کو بار بار دہرایا ہے۔

وھوالذی یتوفاکم باللیل ویعلم	اور وہی تم کو رات کے وقت مارتا اور جانتا ہے جو کچھ
ماجرحتم بالنھار ثم یبعثکم فیہ	کام تم نے دن میں کیا ہے پھر وہ اٹھاتا ہے اور بیدار
لیقضیٰ اجل مسمی۔	کرتا ہے تاکہ وقتِ معین پورا ہوجائے۔

"ویعلم ماجرحتم بالنھار" سے قرآن نے ان مشکلات، جراحتہائے پیہم اور اسباب و علل پر روشنی ڈالی ہے جو موت کی نیند کا باعث ہوئے۔ جس طرح ایک روزہ مشاغل اور کارکردگیاں مختصر نیند پیدا کرتی ہیں ایسے ہی قرآن نے ساری زندگی کو یک روزہ دلچسپیاں اور تکان پیدا کردینے والے حرکات فرض کرکے اپنے علم و اطلاع پر روشنی ڈالتے ہوئے موت کی نیند کو سمجھایا ہے۔

قرآن دوسری جگہ کہتا ہے۔

یٰویلنا من بعثنا من مرقدنا	افسوس کس نے ہماری خواب گاہ سے ہمیں بیدار کردیا

جس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ دوبارہ زندہ ہوں گے وہ اس درمیانی وقفہ کو نیند ہی محسوس کریں گے موت اور وہ موت نہیں جس کا نام لرزہ براندام کردینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ ان دونوں آیات کو دیکھئے پہلی آیت میں بیداری کی پیہم جراحت آفرینیوں کو نیند کا سبب قرار دیا ہے اور دوسری آیت

میں موت اور نیند کی کیفیت کے یکساں ہونے کا اعتراف خود مرنے والوں کی زبان سے کرایا گیا ہے جس کے سادہ معنی صرف یہ ہی ہوسکتے ہیں کہ موت ایک نیند ہے علتِ فاعلی کے لحاظ سے بھی اور علتِ غائی کے اعتبار سے بھی اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ سائنس کی تمام تحقیقات اور فلسفہ کی تمام موشگافیاں بھی اس کے خلاف کوئی دلیل نہیں لاسکتیں لیکن اس کے باوجود بعض دوسرے پہلو ایسے ہیں جن کو ہنوز تشنۂ طمانیت کہا جاسکتا ہے۔

(۱) نیند ہمارے اختیار میں ہے اور موت ہمارے اختیار میں نہیں۔

(۲) نیند کا تصور ہمیں رنج نہیں پہنچاتا اور موت کا تصور نزع میں مبتلا کردیتا ہے۔

(۱) نیند کا اختیاری اور موت کا اختیار سے باہر ہونا بہ ظاہر ایک ایسی چیز ہے جس کے ہوتے ہوئے یہ جرأت ہی نہیں کی جاسکتی کہ موت اور نیند دونوں کو زندگی کے توام بچے یا اس کی تصویر کے دو رخ سے تعبیر کیا جاسکے حالانکہ اس کو ان مغالطات میں ہونا چاہئے تھا جس کو ہم ٹھکرانا بھی جائز نہیں سمجھتے۔

نیند آپ کے اختیار میں ہے؟ غلط اور کس قدر غلط۔ آپ ایک لمحہ کے لئے اس کو اپنی آنکھوں سے دور نہیں رکھ سکتے اگر وہ اسباب پوری قوت کے ساتھ عمل کررہے ہوں جو نیند کا باعث ہیں چنانچہ مشہور مثل ہے کہ پھانسی پر بھی نیند آجاتی ہے لیکن اگر نیند لانیوالے اسباب کمزور ہوں یا دوسرے اسباب اس کی قوت کے درمیان حائل ہوگئے ہوں یا آپ نے کسی تدبیر سے ان اسباب کو قوی اور موثر ہوسکنے سے روک دیا ہو تو یقیناً آپ ایک عرصہ تک بیدار رہ سکتے ہیں ورنہ ممکن نہیں۔ بعینہ یہ ہی حال موت کا ہے، موت آپ کے اختیار میں نہیں؟ غلط اور کس قدر غلط۔ آپ اسے سالہا سال تک روک سکتے اور زندگانی کا لطف اٹھا سکتے ہیں مگر اس ہی وقت جبکہ آپ نے ان اسباب وعلل پر قابو پالیا ہو جو موت کا باعث ہوتے اور نظام جسمانی کو تباہ کردیتے ہیں۔ انسان تدابیر صحت میں جہاں تک ترقی کرتا جائے گا موت دور تر ہوتی جائے گی آخر اس کا کوئی سبب ضرور ہوگا کہ یورپ کے باشندے اوسط عمر کے اعتبار سے ۶۰ اور ۶۵ سال تک زندہ بلکہ تندرست رہ سکتے ہوں اور ہندوستان کے غلام ۲۲ - ۲۳ سال سے زیادہ سانس لینے کی اجازت نہ پاسکیں۔ ہندوستان نے کوئی ایسا گناہ نہیں کیا جس کی وجہ سے موت کے لئے ہر دروازہ کھول

دیا جائے اور یورپ نے کوئی ایسی نیکی نہیں کی جس کی وجہ سے اس کو یورپ میں قدم رکھنے کی جرأت نہ ہو سکے بات فقط اتنی ہے کہ یورپ تدابیر صحت کا اختراع اور ان پر عمل کر رہا ہے اور ہندوستان یا دیگر مشرقی ممالک ان پر عمل کرنے سے مجبور۔ اس لئے وہاں موت گراں ہو گئی اور یہاں ارزاں۔ اگر موت اختیاری چیز نہ ہوتی تو غلامی کے باوجود ہندوستان کم از کم موت کے معاملہ میں یورپ سے مساوات کا دعویٰ کر سکتا لیکن نہیں بدقسمتی نے یہاں بھی ساتھ نہیں چھوڑا۔ ہم موت کو مقدرات سے سمجھ کر غیر اختیاری قرار دے رہے ہیں اور یورپ زندگی کو اختیار میں لاتا جا رہا ہے ع

بہ بیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بہ کجا

لیکن یہاں یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہم ہمیشہ زندہ رہ کر قرآن کے "اجل مسمی" کو غلط ثابت کر سکتے ہیں۔ انسان کی ہر قدرت، ہر استعداد اور ہر صلاحیت محدود واقع ہوئی ہے وہ نہ صرف نیند پر ہی قابو رکھتا ہے بلکہ زندگی کی ہر تکلیف، ہر بیماری اور ہر نقص و اضمحلال کو دور کر سکتا ہے اور کسی ایک تکلیف ایک بیماری اور ایک کمزوری کو بھی دور نہیں کر سکتا۔ کونسا مرض ہے جس کا علاج نہ ہو اور کونسا مرض ہے جو تدبیر و علاج سے اصلاح پذیر ہو سکے۔ ہر مرض سے لوگ اچھے ہوتے ہیں اور ہر مرض میں مرتے ہیں انسان نیند کو دور بھی کر سکتا ہے اور نہیں بھی کر سکتا۔ ایک وقت وہ ہی چیز تریاق ہو جاتی ہے اور دوسرے وقت وہ ہی تدبیر ناکارہ۔ یہ تضاد یا امکان درست ہے اسباب و حقائق سے ناواقف ہونے کی بنا پر ہے۔ مگر ایسی ناواقفیت جو کبھی مکمل واقفیت میں تبدیل نہ ہو سکتی ہو۔ ہر تمدن اپنے علمی ارتقار کے صرف چند نشانات اور تجربات چھوڑ کر فنا ہو جاتا ہے اور وہ اس نوع کے کہ ہر دوسرا تمدن اس میں اس حد تک تغیر کر سکے جو کسی تیسرے تمدن کو جدید تجربات پر مجبور کرنے کے لئے کافی ہو۔

یہ تجربات اور مغالطات کا تسلسل ہمیشہ سے یوں ہی قائم ہے اور ہمیشہ یوں ہی رہیگا تا آنکہ وہ وقتِ معین آجائے جو قدرت نے انسانی زندگی بلکہ نظام کائنات کے لئے موت اور خواب کا مقرر کر رکھا ہے تاکہ وہ دوبارہ مجتمع اور بیدار ہو کر ایک دوسرے ارتقار پذیر فتہ کائنات کی شکل اختیار کر سکے۔ بہر کیف اس تفصیل سے آپ اتنا ضرور سمجھ گئے ہوں گے کہ نیند اور موت یا کسی دوسری بیماری کے درمیان کوئی ایسا

فرق نہیں کہ جس کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کو زیادہ اہمیت دی جا سکے۔ قوی اسباب پیدا ہو جانے کے بعد مسبب کو نہ پیدا ہونے دینا نہ کبھی انسانی اختیار میں تھا نہ ہو سکتا ہے۔ ہاں جس حد تک اسباب پر انسان کو قابو ہوتا جائے گا نیند یا موت اور بیماری قابو میں آتی جائے گی۔ لیکن یہ بھی یقینی ہے کہ اسباب ہمیشہ کے لئے اور مکمل طور پر انسان کے قابو میں نہ پہلے کبھی آ سکے نہ آئندہ کبھی آ سکیں گے۔ امید رکھنے اور کوشش کرنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ یہ انسان کا ایک ناقابلِ فراموش فرض ہے تاکہ جہانتک بھی کائنات کو محاسن اور زندگی کے مختلف پہلوؤں سے آراستہ کیا جا سکتا ہو کر دیا جائے لیکن اس میں شک نہیں کہ انسان اپنی تمام شعوری اور عقلی قوتوں کے باوجود خدا نہیں ہو سکتا اور یہ ہی خدا کے وجود کی دلیل ہے اور ان علوم و حقائق کے ضروری ہونے کا ثبوت جو اس نے الہام کے ذریعہ تعلیم کئے۔

میں نے جو کچھ عرض کیا ہے آپ اس کو میرے ذہن کی ایک اختراع اور نئی اُپج قرار دیں اس لئے ضرورت ہے کہ قرآن کی روشنی میں اس پہلو کو سمجھایا جائے۔

قرآن نے ہر جگہ ایک مستقل اور مضبوط نظام یا بالفاظِ دیگر قانون قدرت کے لئے قدر اور امر کی اصطلاح استعمال کی ہے اور جہاں کہیں قانونِ قدرت کے تحت طریقۂ کار کی یکسانیت کا تذکرہ فرمایا ہے وہاں خلق اللہ، سنۃ اللہ، فطرۃ اللہ اور سبل رب سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ آپ ستاروں کے نظام فلکی، زمین کے نظامِ روئیدگی اور انسان کے نظامِ جسمانی کے لئے جو قانونِ قدرت کے تحت اپنی اپنی کارکردگیوں میں مصروف ہیں قرآن کی تعبیرات یکساں پائیں گے جہاں قرآن نے نظامِ فلکی کے لئے بتایا کہ

والشمس تجری لمستقر لھا	اور سورج اپنے ٹھیراؤ پر چل رہا ہے، یہ ہے
ذلک تقدیر العزیز العلیم	غالب اور علم والے کی تقدیر (اندازہ وقانون)

اور زمین کے نظامِ روئیدگی وغیرہ کے لئے فرمایا۔

وقدر فیھا اقواتھا	اور زمین میں اس کی روزیاں اندازہ کر دیں۔

یعنی جو زمین قانونِ قدرت کے تحت جس قسم کی روئیدگی اور پیداوار کے لائق تھی اسی کی مناسبت سے وہ چیزیں وہاں پیدا کر دی گئیں یہ نہیں کہ آب و ہوا اور زمین کی گوناگوں اقسام قدرت کے

قانون کے خلاف نشو ونما کی ضامن ہو گئی ہوں۔ اندازہ اور تقدیر کے معنی ہی یہ ہیں کہ جو زمین جس نوع کی پیداوار کے قابل تھی وہاں وہ ہی پیداوار ودیعت کر دی گئی۔

ریگستان دامنِ کوہ نہیں ہو سکتا۔ اور کشمیر کی وادیاں ریگستانِ سندھ میں نہیں پیدا ہو سکتیں کیونکہ حیاتِ نباتی بھی ایک نظام اور قانون رکھتی ہے اور اس کے خلاف نہ موت کو زندگی بنایا جا سکتا ہے نہ زندگی کو موت۔ ہاں زمین کی نوعیت جس حد تک تبدیل ہو جائے گی اس ہی حد تک روئیدگی اور پیداوار کے امکانات پیدا ہو جائیں گے۔ وہیں اس نے نظامِ جسمانی کے مرگ و زیست کے مسئلہ کو بھی اس ہی اندازہ سے چھیڑتے ہوئے آگاہ کیا ہے۔

نحن قدرنا بینکم الموت ہم نے تمہارے درمیان موت کا اندازہ کر دیا۔

موت کا اندازہ کر دینا اس کے سوا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ ہم نے انسانی موت اور زندگی کے لئے ایک مستقل نظام اور قانون بنا دیا ہے اور کوئی شخص اس قانون کی گرفت سے باہر نہیں جا سکتا جس وقت بھی وہ اسباب و علل جمع ہو جائیں گے جو موت کا باعث ہوتے ہیں تو موت کو روکا نہیں جا سکتا لیکن خدا نے یہ کہیں نہیں فرمایا کہ موت کے اسباب انسان کے اختیار سے بالکل باہر ہیں۔ لیکن بنیادی نقطۂ نظر سے وہ انسانی اختیار کو تسلیم نہیں کرتا۔ کیونکہ انسانی عقل و شعور اور اس کے تجربات نہ آج تک اس قدر ترقی کر سکے ہیں نہ گوناگوں تمدنوں کی تعمیر و تخریب کے تسلسل کو دیکھتے ہوئے کسی زمانہ میں بھی ممکن معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے چونکہ انسان اپنی جگہ پر یہ محسوس کرتا ہے کہ موت اور زندگی کے اسباب میرے اختیار میں ہیں جیسا کہ شائد اس ہی مغالطہ میں مبتلا ہو کر فرعون نے بھی کہدیا تھا کہ

انا احیی و امیت میں بھی مارتا اور جلاتا ہوں۔

اس لئے قرآن نے اس ذہنی مغالطہ کو بھی دور کرنا ضروری خیال کرتے ہوئے یہ اعلان کر دیا کہ

این ما تکونوا یدرککم الموت ولو کنتم تم کہیں پر بھی ہو موت کی گرفت سے نہیں بچ سکتے اگرچہ

فی بروج مشیدہ مضبوط قلعوں میں ہو

انسانی عقل و شعور بھی ایک عجیب معمہ ہے ایک طرف تو وہ موت کو اختیار سے باہر اور نیند کو اختیاری

چیز سمجھتا ہے اور دوسری طرف موت ہی کو یہاں تک اپنے قدرت و اختیار میں بھی محسوس کرتا ہے کہ الوہیت کے دعوے سے شرم نہیں آتی۔

بہ بیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بہ کجا

اس چیز کا ثبوت کہ موت ایک قانون کے تحت ہے اور کوئی اتفاقی چیز نہیں خواہ وہ اتفاقات تقدیر کا نتیجہ ہوں یا مادہ کے اجزائے حواس کی بے ربطی سے وابستہ۔ بیمہ کمپنی کے ان اعداد و شمار سے بھی ملتا ہے جوان کو زندگی کا بیمہ کرنے کے لئے جمع کرنا پڑتے ہیں تاکہ تجارت میں نقصان نہ ہو سکے یہ جمع کردہ اعداد و شمار بتاتے ہیں کہ خواہ کسی ملک میں تدابیر صحت پر عمل ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو بہر حال جو معینہ کیفیت بھی ہوگی اور جس حد تک بھی وہ اسباب سم آلود بخارات (زہریلی گیس) یا قوتِ مدافعت اور انرجی کم کر دینے کے ذریعہ موت کے اسباب ہو سکتے ہوں گے اس کے لحاظ سے موت کا تناسب بھی ہمیشہ تقریباً یکساں ہی رہے گا اور یہی وہ نکتہ ہے جس پر بھروسہ کرتے ہوئے بیمہ کمپنیاں زندگی کا بیمہ کرتی ہیں اگر موت کسی قانون اور ضابطہ کے تحت نہ ہوتی یا یومیہ حوادث کسی مقررہ ضابطہ کے تحت نہ ہوا کرتے تو ہرگز ایسی اندھی تجارت کرنے کی جرأت نہ کی جا سکتی تھی۔

موت بھی دنیا کے دیگر حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اس لئے فطرت کے قانون سے باہر نہیں جا سکتی۔ اس قانون ہی کے تحت زندگی کو موت اور موت کو زندگی بنایا جا سکتا ہے ورنہ نہ زندگی موت سے پیدا ہو سکتی ہے نہ موت زندگی سے۔ کائنات کے اہم نظامات اور انسانی مرگ و زیست کے قانون پر روشنی ڈالنے کے بعد قرآن نے صلائے عام دیتے ہوئے فرمایا۔

ان کل شئ خلقناہ بقدر — ہم نے ہر چیز کو اندازہ سے پیدا کیا۔

اور قانون کی گرفت کو نہ صرف اس ہی رنگ و سنگ والی دنیا تک محدود رکھا بلکہ اس دنیا کی شکست و ریخت سے جو دوسرا بہتر عالم پیدا کیا جائے گا اور جس کے قوانین مستقل، پر خلود اور ابدی ہوں گے اس کے سلسلہ میں بھی اندازہ، قاعدہ اور تقدیر و قانون کے وجود کا یقین دلاتے ہوئے فرمایا۔

ویطاف علیھم بآنیۃ من فضۃ — اور ان کے چاروں طرف لوگ پھرتے ہوں گے چاندی کے

واکواب کانت قواریرا قواریرا برتن اور نقرئی شیشوں کے آبخورے لئے ہوئے جن کو
من فضۃ قدروھا تقدیرا خاص اندازے اور پیمانے سے بنایا گیا ہے۔

یہاں پر اگرچہ جام و ساغر کا ایک خاص پیمانہ لئے ہوئے ہونا بتایا گیا ہے مگر یہ ہی چیز آپ کو بتا سکتی ہے کہ جس جنت کا ایک آبخورہ تک بغیر اندازہ اور پیمانے کے نہ ہوگا خود وہ جنت کہاں تک قانون، ضابطہ اور اندازہ و پیمانہ سے خالی ہو سکتی ہے۔ قانون خدا کا ہے اور خدا یہاں بھی ہے وہاں بھی ہوگا۔ یہ کیسے ممکن تھا کہ ایک جگہ قانون ہو اور دوسری جگہ نہ ہو تغیرات ہو سکتے ہیں قانون نہیں فنا ہو سکتا اس ہی اندازہ اور قانون کو قرآن نے "امر" کی اصطلاح سے بھی تعبیر کیا ہے اور متعدد جگہ

عام طور پر "امر" کے معنی حکم یا طلب فعل کے ہی خیال کئے جاتے ہیں اور کبھی کبھی فعل کے معنی میں بھی حقیقتاً یا مجازاً اس کا استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ اس ہی وجہ سے "قل الروح من امر ربی" کے معنی قابلِ غور ہو گئے۔ علماءِ ظواہر نے حکم کو ایک ذہنی حقیقت فرض کر کے یہ تصور کر لیا کہ امر ربی کہنے سے قرآن کا مطلب ہی یہ تھا کہ روح کی حقیقت پر غور نہیں کرنا چاہئے کیونکہ حکم کوئی مستقل حقیقت نہیں اور روح ایک مستقل حقیقت ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے علماء کے اس ذہنی اضمحلال پر سخت طنز کرتے ہوئے حجۃ اللہ البالغہ میں دعویٰ کیا ہے کہ میں روح کی حقیقت جانتا ہوں۔ روح کی حقیقت کا کسی کو بھی علم نہ ہونا امتِ محمدیہ کی توہین ہے پھر حقیقت کا انکشاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

نقطۃٌ نورانیۃٌ فردانیۃٌ ایک ایسی نورانی حقیقت جس کا نہ عرض و طول ہو نہ قابلِ تجزیہ

لیکن روح کی حقیقت کا معلوم ہو جانا بھی امر کے صحیح معنی متعین نہیں کر سکتا اور شائد اس ہی بنا پر امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں امر کو مجرد عالم کے معنی میں لے لیا تاکہ روح کی حقیقت اور امر کے معنی کے درمیان مناسبت پیدا ہو سکے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس معنی کا بھی امکان ہے جیسا کہ مصنف کشف اصطلاحات فنون نے صفحہ ۷۱ پر تحریر فرمایا ہے۔

فقد ذھب ابوالحسن البصری الی ان ابوالحسن بصری کی رائے یہ ہے کہ امر کا لفظ قول شی
لفظ الامر مشترک بین القول المخصوص فعل صفت اور شان سب کے معانی پر حاوی ہے

والشئ والفعل والصفۃ والشأن لمتردد الذہن عند اطلاقہ الی ہذہ الامور — کیونکہ امر کہتے وقت ذہن کے سامنے اس نوع کے گوناگوں پہلو آتے ہیں۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ جب تک کوئی واضح قرینہ نہ ہو ارادۂ الٰہی کا اندازہ کیونکر کیا جا سکتا ہے۔

امام غزالیؒ نے جو کچھ فرمایا درست ہوگا مگر ذوقی اور وجدانی حیثیت سے کسی ادبی یا عقلی قرینہ کے اعتبار سے نہیں۔ چنانچہ امام صاحبؒ بھی اپنی تصنیف معارج القدس میں ایک جگہ فرماتے ہیں۔

وکما اوحی فی کل سماء امرہا بواسطۃ ملک کذلک اوحی فی کل زمان امرہ بواسطۃ نبی فذلک ہو التقدیر وھذا ھو التکلیف۔ — اور جس طرح خدا نے ہر آسمان کی فطرت میں اس کے امر کی وحی کی ایسے ہی فرشتہ کے ذریعہ نبی کو ہر زمانہ کے موزوں امر وحی کی۔ پہلی وحی تقدیر ہے اور دوسری تکلیف شرعی۔

یہاں امر کے معنی خود انھوں نے بھی تقدیر، قانون اور اس ضابطۂ حیات کے لئے ہیں جو اثر و تاثر کے نظامات و اصول کے تحت کائنات اور اس کی اخلاقی قوتوں کو قائم رکھ سکے اور عالم مجرد کے نہیں لئے کیونکہ اس کے واسطے کوئی عقلی قرینہ نہ تھا۔ ایسے ہی ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ الروح من امر ربی کے وہ ہی متبادر معنی کیوں نہیں لئے گئے جسے ہم قانونِ حیات و نمو بھی کہہ سکتے ہیں۔ امر کے ساتھ اسم ذات کی بجائے صفتِ ربوبیت کا استعمال بتاتا ہے کہ اس امر کے معنی اس حکم کے نہیں جو مفہوم ذہنی کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ اس امر کے ہیں جو کائنات اور خصوصاً کائناتِ انسانی کی تخلیق، حیات اور ارتقاء کا ضامن ہو۔ رہا یہ مسئلہ کہ اس حکم اور قانون کی حقیقت کیا ہے۔ آیا وہ ایک ایسی چیز ہے جس کا نہ کوئی عرض و طول اور عمق ہو نہ ظلماتی کثافت، نہ اس کی تقسیم کی جا سکتی ہو۔ یا کسی دوسرے نوع۔ ہمارے موضوعِ بحث سے خارج ہے۔ مادی اور مجرد عوالم میں اس کی شکل، نوعیت، فعلیت و انفعالیت اور حقیقت خواہ یکساں ہو یا جداگانہ ہمارے اس نظریہ پر اس کا کوئی اثر مرتب نہیں ہو سکتا کہ روح حیات و نمو کے قانون کا دوسرا نام ہے۔ آپ کو معلوم ہوگا کہ فلاسفہ اور ان صوفیائے کرام کے نزدیک بھی جو مکاشفات سے حقائق تک رسائی حاصل کرنے کے مدعی ہیں۔ حقائق عالمِ مثال کے آئینہ میں کوئی شکل اختیار

کرتے ہیں ورنہ ان کی کوئی مخصوص ہیئت وشکل نہیں ہوتی۔ چنانچہ صفات الٰہیہ تک کا یہی حال ہے بذاتہ وہ کوئی شکل وہیئت نہیں رکھتیں لیکن عالم مثال اور عالم جسمانی میں ان کی گوناگوں اشکال اور نوعیتیں ہو جاتی ہیں چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب اپنی بہترین تصنیف الخیر الکثیر ص ۵۶ پر فرماتے ہیں۔

فاعلمن ان کل ما فی العالم من	کائنات میں جو کچھ جسمانیات اور مجردات سے ؟
المتغیرات او المجردات وکل ما فی نفس	اور جو اس سے بھی بالاتر ہو کر واقع ہیں خدا کی ذات اور
الامر من ذات اللہ وصفاتہ فان لہ	صفات سے متعلق حقائق موجود ہیں وہ ہر تخلیق و
صورۃ فی کل من ھذہ النشأت	آفرینش کے مناسب ایک مخصوص شکل اختیار
تخصہ۔	کر لیتے ہیں۔

ایسے ہی اگر روح اور بالفاظ دیگر حیات ونمو کو عالم جسمانی میں ہم قانون حیات ونمو کہہ سکتے ہوں لیکن عالم مثال میں اس کی ایک متعین شکل ہو اور عالم تجرد تک پہنچ کر اس کی حقیقت ایک نورانی نقطہ سے مماثل ہو جائے تو کیا تعجب کی بات ہے۔ تو کیا یہی صورت روح اور قانون حیات ونمو کی تسلیم کرنے میں آپ کچھ عذر کر سکتے ہیں۔ صرف قانون کا لفظ سنکر خوف زدہ نہیں ہو جانا چاہیئے روح بھی ایک قانون ہو سکتا ہے اور قانون بھی ایک روح ہو سکتی ہے۔

قرآن نے صاف اور سیدھی بات بتائی تھی کہ ہم نے اپنے قوانین (قرآن جہاں خدا کی ذاتِ خاص کی طرف کسی چیز کی نسبت کرتا ہے وہاں اس کا مقصد کسی ایک یا چند صفات کی تخصیص سے بلند تر ہو کر تمام صفاتِ الٰہیہ کا احاطہ کرنا ہوتا ہے۔ "امر ربی" ایک خاص صفت الٰہی سے وابستہ تھا اور "امرنا" میں تمام قیودات وتخصیصات سے بالاتر اور جامع امر سے نسبت پیدا کی گئی ہے) میں سے تجھے ایک قانون کی تعلیم دی تاکہ وہ اندھیری رات میں روشنی کی طرح منزلِ مقصود تک جانے والے راستہ کو دکھا سکے۔

قرآن نے روح کو نور اور نور کو باعث رشد وہدایت قرار دیکر صاف الفاظ میں واضح کر دیا ہے کہ یہاں روح قانونِ رشد وہدایت کا دوسرا نام ہے اور ایسا قانون جو تمام صفاتِ الٰہی کی تجلیات سے معمور ہو زندگی کا ہر پہلو اس سے تابناک ہو سکتا، ایمان کے حقائق کے اور قانونِ حیات کا علم واحساس ہو جاتا اور

ارتقار انسانی کی اس شاہراہ کا ہر ذرہ چمک اٹھتا ہے جو حیاتِ ابدی تک پہنچا سکے۔ خلوت خانہ راز کی "بھول بھلیاں" کچھ صوفیار کی کتابوں ہی کے لئے زیب دیتی ہیں۔ قرآن کے لئے موزوں نہیں۔ قرآن ایک دوسری جگہ فرماتا ہے۔

والشمس والقمر مسخرات بامرہ — سورج اور چاند اس کے حکم سے تابع فرمان ہیں کیا

الا لہ الخلق والامر — نہیں اس خدا کے لئے پیدائش اور حکم۔

سیارگان کا خدا کے حکم سے مسخر یا اس کے قانون کے تحت ہونا ایک ہی بات ہے۔ ڈکٹیٹر اور بادشاہ کا حکم ہی قانون ہوتا ہے۔ دونوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھنا ہماری دماغی کمزوری کی دلیل ہے نہ کہ حقائق کے باہمد گر متحد نہ ہونے کی۔ اصل میں عام غلط فہمی کا راز میرے نزدیک یہ ہے کہ ہم حکم کو شخصی اغراض کے لئے صرف ایک معمولی وقفہ کی حد تک سمجھتے ہیں حالانکہ ہمارے حکم اور خدا کے حکم میں اس سے زیادہ فرق ہے جو ایک سپاہی اور ایک بادشاہ کے درمیان ہوتا ہے۔ سپاہی کا حکم وقتی اور شخصی ہی ہوگا لیکن بادشاہ کا حکم تا صدور حکم ثانی مستقل اور عام قانون کی حیثیت میں ہوگا بنا بریں تذبذب اور دماغی کشمکش کے سپرد ہوجانے کی کوئی وجہ نہیں۔

"الا لہ الخلق والامر" سے بھی امام غزالیؒ جیسے ائمہ صوفیہ نے عالم مجرد ہی کا نشان پایا ہے حالانکہ صاف اور سیدھی بات تھی کہ خدا ہی کے لئے کائنات ہے اور خدا ہی کے لئے اس کے قوانین حیات یعنی دونوں چیزیں اس ہی کے فرمان کے تابع ہیں۔ کائنات کے کسی ایک ذرہ اور اس کے قوانین کو کوئی طاقت فنا یا تبدیل نہیں کرسکتی۔ دنیا کا مادہ اور طاقت دونوں تنہا خدا کے تحت ہیں۔ قوانین اور اس کے گوناگوں نظامات اگر عالم مجرد سے بھی کوئی خاص ربط و نسبت رکھتے ہوں تو ہمیں ہرگز انکار نہیں لیکن اس دنیا کو قرآن نے جو پیغام دیا ہے وہ زیادہ تر ان حقائق ہی سے قریبی نسبت رکھتا ہے جو ہمارے علم و اطلاع سے باہر نہ ہوں اور مجردات کے عوالم عام انسانی دسترس سے باہر ہیں اس لئے قرآن کے کسی دعوے کو ایسے حقائق سے وابستہ کردینا جن کا ہم مشاہدہ نہ کرسکتے ہوں دور از کار تاویل کی حیثیت رکھتا ہے اپنی رائے کو واضح تر کرنے کے لئے قرآن کی ایک آیت اور پیش کرتا ہوں۔

هیئ لنا من امرنا رشدا — اپنے حکم سے ہمارے لئے سامان ہدایت فراہم کردے

آپ کو معلوم ہے کہ رشد و ہدایت خود قرآن کے نزدیک بھی ایک قانون رکھتا ہے۔ طبعی استعداد، ماحولی موثرات، نفسیاتی امیال و عواطف، قومی خصائص، ذہنی انحطاط و ارتقا، اخلاقی اضمحلالات جیسے کتنے موثرات ہیں جو راہ نمائی کرتے یا راستہ سے ہٹا دیتے ہیں اس ہی لئے "ھیئ لنا" کی دعا کرنا پڑی۔ خدا کا حکم اپنی جگہ پر ضرور ایک مستقل حقیقت ہے لیکن ہماری زندگی پر اس کے اثرات قانونِ قدرت میں جذب ہو کر ہی پہنچتے ہیں۔ وہ ہی چیز خدا کی نسبت سے حکم ہے اور ہماری نسبت سے قانون۔ لہذا ہرگز یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دعا کا مقصد قوانینِ قدرت سے آزاد ہو کر کامیاب ہونے کی آرزو کرنا ہے بلکہ مقصد صرف اتنا ہے کہ داخلی اور خارجی دونوں قسم کے ماحول اس نوع کے ہو جائیں کہ ہم قانونِ رشد و ہدایت سے استفادہ کر سکیں اور یہ چیز ظاہر ہے کہ جب کوئی اپنے آپ کو خدا کے حکم کی سپرد کر دے گا تو اس کی تمام وہ قوتیں جو اپنی تاریکیوں اور پستیوں کے ذریعہ ناکام بنا رہی تھیں مضمحل ہو جائیں گی اور یہ اضمحلال ہی اگر ایک وقفہ تک قائم رہے قانونِ قدرت کے تحت راہ نمائی کر سکے فہو المراد۔

یہ ضمنی بحث اگرچہ بظاہر طویل ہو گئی لیکن اگر آپ غور کریں گے تو معلوم ہو جائے گا کہ اب بھی اس موضوع پر بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ یہاں تک پہنچکر اگر ایک دوسری آیت کو پیش نہ کیا جائے تو شاید موضوع بڑی حد تک تشنہ رہ جائیگا۔ قرآن کہتا ہے اور امر و قدر دونوں کو ایک ہی حقیقت میں جذب کرتے ہوئے کہتا ہے۔

کان امر اللہ قدراً مقدورا — خدا کا حکم ایک ایسا اندازہ ہے جو اندازہ کر دیا گیا۔

آپ سمجھے کہ اس آیت میں کیا نکتہ ہے؟ قرآن نے صاف لفظوں میں بتا دیا کہ خدا کا حکم ایک زندہ اور عملی قانون ہے وہ اندازہ نہیں جو ذہنی تصور کہلایا جا سکتا ہو بلکہ وہ اندازہ ہے جو اندازہ کر دیا گیا یعنی عملی دنیا میں لے آیا گیا اور کائنات کے ہر ذرہ، ہر طاقت پر نافذ کر دیا گیا۔ کیا اس حقیقت تک رسائی حاصل کر لینے کے بعد بھی کہا جا سکتا ہے کہ امر عالم مجرد کا دوسرا نام ہے اور کسی عملی اور زندہ قانون کو

خدا نے "امر" کی اصطلاح سے یاد نہیں فرمایا۔ ھاتو برھانکم ان کنتم صٰدقین۔

حقیقت یہ ہے کہ تقدیر جو مرگ و زیست کی ضامن ہے۔ قانون قدرت ہی کا دوسرا نام تھا۔ چنانچہ مولانا سید سلیمان ندوی نے بھی بار بار سیرۃ النبی میں اس ہی حقیقت کی ترجمانی کی ہے لیکن اعتقادات عامہ کی طاقت سے اثر پذیر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور تقدیر کو قانونِ قدرت سمجھنے کے باوجود ایک قسم کا خلط مبحث کر دیا۔ مولانائے محترم "نحن قدرنا بینکم الموت" وغیرہ آیات کے تحت فرماتے ہیں کہ

> "ہر شے میں اللہ تعالیٰ نے جو اندازہ لگایا ہے وہ وہی چیز ہے جس کو لوگ قانون قدرت کہتے ہیں اور جس پر دنیا چل رہی ہے اس ہی طرح اللہ تعالیٰ نے کائنات کے ہر حصہ اور ہر پہلو کے متعلق اپنے احکام متعین فرما دیئے ہیں جن کی اطاعت اس پر واجب ہے۔ علیٰ ہذا انسانوں کی ترقی و زوال موت و حیات، بیماری و صحت، دولت و افلاس، آرام و تکلیف، سعادت و شقاوت ہر ایک کے اصول و قواعد مقرر فرما دیئے ہیں۔"

دیکھئے کس قدر واضح، صاف اور سیدھا بیان ہے تقدیر کے معنی اندازہ کے ہیں اور اندازہ قانونِ قدرت کا دوسرا نام ہے اور یہی میں عرض کر چکا ہوں لیکن اس ہی جگہ سے مولانا راستہ تبدیل کر دیتے اور فرماتے ہیں "غرض ان کو آرام و تکلیف جو کچھ پیش آتی ہے خدا کے علم اور اجازت سے پیش آتی ہے۔" یہ تعبیر کیوں کی گئی اس لئے کہ مولانا آغاز بحث میں تجویز فرما چکے تھے کہ "اس عقیدہ قضا و قدر کا ماحصل یہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ اب تک ہوا جو کچھ اب ہو رہا ہے اور جو کچھ آئندہ ہوگا وہ اللہ تعالیٰ کے علم سابق اور فیصلہ ازلی کے مطابق ہوا ہے ہوتا ہے اور ہوگا۔" یقیناً قرآن کا دعویٰ ہے کہ کوئی چیز خدا کے علم و ارادہ سے باہر نہیں اور اس لحاظ سے مولانا نے جس حقیقت کا اظہار فرمایا وہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے مگر یہاں تو سوال ہی دوسرا ہے قرآن نے جس جگہ بھی علم الٰہی میں ہر چیز، ہر بات کے ہونے کا دعویٰ کیا ہے وہاں تقدیر اور امر کی اصطلاح استعمال نہیں کی بلکہ ام الکتاب، فی کتاب، ما کتب اللہ، کتاباً مؤجلا، کتب علیہم وغیرہ پہلوؤں سے۔ کتاب کی اصطلاح کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ کتاب اور تقدیر و امر کو ایک ہی حقیقت فرض کر لینے کی غلطی کا آغاز نہ معلوم کہاں سے ہوا تھا جس کا انجام اس درجہ عام شہرت پر

ہوا کہ اس سے انحراف کرنے کی جراٗت بڑے سے بڑے علمار کو نہیں ہوتی۔ حالانکہ عقائد کی کتابوں میں بھی تقدیر کی جو توضیح کی گئی تھی وہ بھی علمِ الٰہی کی بہ نسبت قانونِ قدرت کی اصطلاح سے زیادہ مناسبت رکھتی تھی۔ مصنف کشف اصطلاحات الفنون ص ۱۱۵۹ پر تقدیر کا عنوان قائم کرتے ہوئے شرح عقائد نسفی سے نقل فرماتے ہیں۔

التقدیر تحدید کل مخلوق بحدہ الذی	تقدیر ہر پہلو سے کائنات کا احاطہ کرلیتا ہے
یوجد من حسن وقبح ونفع وضرر	خواہ باعتبار حسن وقبح اور نفع وضرر کے ہو
وما یحویہ من زمان ومکان وما یترتب	یا زمان ومکان اور نیک وبد نتائج کے لحاظ
علیہ من ثواب وعقاب۔	سے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں۔

(باقی آئندہ)

مسلمان کی زندگی اور اقبال

از جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم اے پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹرایٹ لا، پروفیسر فلسفہ، جامعہ عثمانیہ

"بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے | یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
حقائق ابدی پر اساس ہے اس کی | یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسم افلاطوں" (اقبال)

مسلمان کی زندگی اقبال کی نگاہ میں "نہایت اندیشہ" و "کمال جنوں" ہے! "اندیشہ" نام ہے فعلیت عقل کا اور "جنوں" نام ہے شدت محبت کا۔ مومن کو حق تعالیٰ سے شدید محبت ہوتی ہے۔ الذین امنوا اشد حبا للہ اور حب اس کی عقل حب الٰہی کے نور سے اپنی شمع کو روشن کر لیتی ہے تو اس کی فعلیت کے نتیجہ کے طور پر "نہایت اندیشہ" کا ثمر حاصل ہوتا ہے[1] کیونکہ اور مسلمان کی زندگی کا تار و پود ہی اندیشہ و جنون ہوتے ہیں! ہمیں اس زندگی پر ایک غائر نظر ڈالنی ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل کرنی ہے تاکہ وضاحت کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ نہایت اندیشہ" کے عناصر کون سے ہیں اور "کمال جنوں" کے اجزا کونسے ہیں ع ہشدار کہ رہ خود بخود گم نہ کنی!

(۱) کمال جنوں | جنون نام ہے عشق کا اور عشق اقبال کی اصطلاح میں اس کے سوا کچھ نہیں کہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو بے دلیل و بے برہان "از روئے جان"[2] ایسا ماننا کہ جسم خاکی سے بوئے جان آنے لگے[3]۔

عاشقی توحید را بر دل زدن | وانگہے خود را بر مشکل زدن!

"عاشق"، "اللہ مست" "وخود گزیں" "اپنے دیوانہ پن" "وجنون" کی شدت میں "یقین" و "عزم" کے ساتھ اللہ ہی کو الٰہ مانتا ہے اور غیر اللہ کی الوہیت سے اپنے دل کو خالی کر لیتا ہے! اس کے لئے

---

[1] پیدا ہے فقط حلقۂ ارباب جنوں میں | وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے
[2] لا الٰہ بگو از روئے جاں | تا ز اندام تو آید بوئے جاں
[3] خرد نے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل | دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

صرف اللہ ہی الٰہ ہیں، اس کے الٰہ صرف اللہ ہی ہیں! وہ تمام پیغمبروں کے اس متفقہ پیام کو کہ "یا قوم اعبدوا اللہ مالکم من الٰہ غیرہ[۱]" یہ کہتے ہوئے کہ

بہ پیچ و تابِ خرد گرچہ لذت دگر است — یقینِ سادہ دلاں بہ ز نکتہائے دقیق!

بے دلیل و برہان دل سے ماننا اور زبان سے اس کا اقرار کرنا ہے! اس کا یہ یقین نتیجہ ہے حق تعالیٰ سے شدتِ حب کا، عشق کا، اور عشق کے فرمان پر وہ اپنی جانِ شیریں سے بھی دریغ نہیں کرتا

عشق اگر فرماں دہد از جاں شیریں ہم گزر
عشق محبوب است و مقصود است جاں مقصود نے (اقبال)

حق تعالیٰ کو "الٰہ" ماننے کے جانتے ہو کہ کیا معنی ہیں؟ الٰہ اسم صفت ہے اور اس کے معنی باجماع اہلِ علم معبود و رب کے ہیں اور قرآن مبین کی آیات اس امر پر دلیل ہیں: وھو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ" یعنی وہی ذات پاک آسمان و زمین کی معبود ہے، ام الٰہ غیر اللہ، سبحان اللہ عما یشرکون۔ یعنی کیا اللہ کے سوا ان کا کوئی معبود ہے؟ جب حق تعالیٰ ہی معبود و رب ہیں تو مومن ذلت و فقر کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی سے جوڑتا ہے، ان ہی سے نفع ضر کی توقع رکھتا ہے، یہی ہے عبادت کا مفہوم! عبادت نام ہے غایت تذلل کا یعنی نہایت درجہ کی خاکساری و نیازمندی کا، اظہار ذلت کا! میرا یہ سر اگر جھک سکتا ہے تو بس میرے خالق، میرے مربی، میرے مالک و حاکم میرے معبود ہی کے آگے جھک سکتا ہے اور غیر کے سامنے ہرگز نہیں جھک سکتا۔

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست (اقبال)

حق تعالیٰ کے آگے اظہارِ ذلت کی وجہ کیا ہے؟ میں فقیر ہوں، محتاج ہوں، میرا معبود غنی ہے، قوت و اقتدار سے متصف ہے، علم و حکمت سے موصوف ہے، رب ہے، پالنے والا ہے، معین ہے، مستعان ہے، استعانت ہی کی خاطر میں اس کے سامنے اظہار فقر و عبودیت کر رہا ہوں اور جانتا ہوں

---

[۱] اے قوم تم اللہ ہی کی عبادت کرو کہ اس کے سوا تمہارا کوئی اللہ یا معبود نہیں۔

سارا عالم فقیر ہے، مربوب ہے اور میرا معبود ہی غنی و حمید ہے رب ہے، میں اس کا فقیر ہو کر سارے عالم سے غنی ہوں، میرا یہ احساس کہ میں اس شہنشاہ کا دریوزہ گر ہوں جس کے دریوزہ گر سارے شاہ و گدا ہیں میرے "کاسہ دریوزہ" کو "جام جم" کر دیتا ہے[1] اور سارے عالم سے بے نیاز!

مردِ حق بے نیاز از ہر مقام ۔۔۔ نے غلام او را نہ او کس را غلام!
بندۂ حق مردِ آزاد است و بس ۔۔۔ ملک و آئینش خدا داد است و بس!
رسم و راہ و دین و آئینش زحق ۔۔۔ زشت و خوب و تلخ و نوشینش زحق (اقبال)

میں کفیٰ باللہ وکیلا کہہ کر عبادت و استعانت کے نقطۂ نظر سے ماسوی اللہ سے کٹ جاتا ہوں اور ذل وانقیاد کی نسبت، بندگی و عبودیت کا رشتہ صرف اللہ ہی سے جوڑ لیتا ہوں، اب کائنات کی بڑی سے بڑی قوت بھی میرے لئے نہ امیدوں کا مرکز بن سکتی ہے اور نہ خوف و ہراس کا سبب، ان سب کا فقر، ان سب کی ذلت و بیچارگی و بے بسی میری نظروں میں ہویدا و آشکارا ہو جاتی ہے ؎

مردِ حُر محکم ز ورد لاتخف ۔۔۔ ما بمیداں سر بجیب او سر بکف
مردِ حر از لا الہ روشن ضمیر ۔۔۔ می نہ گردد بندۂ سلطان و میر
بائے خود را آں جہاں محکم نہد ۔۔۔ نبض رہ از سوز او بر می جہد
جانِ او پائندہ تر گردد ز موت ۔۔۔ بانگ تکبیرش بروں از حرف و صوت (اقبال)

نہایت جنون یا عشق یا توحید الوہیت کا پہلا حکم توحید معبودیت ہے جس کی رو سے حق تعالیٰ ہی مالک و حاکم قرار پاتے ہیں اور مستحق بندگی و عبادت ٹھہرتے ہیں، ہمارا سر حقیقی مالک و حاکم ہی کے سامنے بکمال عجز و عبودیت جھکتا ہے جس کے آگے ساری کائنات بفحوائے اتی الرحمٰن عبدا سرنگوں ہے اور دوسرا حکم توحید ربوبیت ہے جس کی رو سے حقیقی فاعل حق تعالیٰ ہی قرار پاتے ہیں، وہی خالق ہیں، وہی نافع و ضار ہیں، وہی غنی کرتے ہیں اور وہی فقیر کرتے ہیں وانہ ھو اغنیٰ واقنیٰ وہی رلاتے

---

[1] چوں مقام عبدہ محکم شود ۔۔۔ کاسۂ دریوزہ جام جم شود

اور ہنساتے ہیں وانہ ھوا ضحک وابکیٰ، ہمارا ہاتھ ان ہی کے آگے دراز ہوتا ہے اور ان ہی سے ہم مدد واعانت کے لئے درخواست کرتے ہیں! غنی کی فقیری ہمیں ساری کائنات سے بے نیاز اور غنی کردیتی ہے! یا بقول اقبال ہمیں "فقر غیور" سے مالامال کردیتی ہے!

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات (اقبال)

حق تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یہ یقین، یہ ایمان مومن کے قلب کی گہرائیوں میں متمکن ہوتا ہے، اس کے تحت الشعور نفس میں جاگزیں ہوتا ہے، رگوں میں خون کی طرح دوڑتا رہتا ہے۔ علم الیقین کے درجے سے گزر کر عشق کے باعث حق الیقین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے اور ہمیں ایسی شخصیت کی تخلیق کرتا ہے جس کا مقابلہ کائنات کی کوئی قوت نہیں کرسکتی۔ وہ محض شخصیت (Personality) نہیں۔ قانونِ الٰہی (Principle) ہوتا ہے۔ اسی لئے اقبال لا الٰہ الا اللہ کو "نقطہ ادوارِ عالم" اور "انتہائے کارِ عالم"[۱] ٹھیراتے ہیں اور وجد انگیز الفاظ میں اس کو ملتِ بیضا کی جان قرار دیتے ہیں۔

ملتِ بیضا تن و جاں لا الٰہ   سازِ ما را پردہ گرداں لا الٰہ
لا الٰہ سرمایۂ اسرارِ ما   پردہ بند از شعلۂ افکارِ ما
حرفش از لب چوں بدل آید ہمی   زندگی را قوت افزا ید ہمی! (اقبال)

اور عاشق مجنوں کی زندگی کا واحد مقصد اسی کلمہ کا نشر و تبلیغ ہے جس کو پیش کرکے اس کے محبوب نے کفار مکہ سے کہا تھا کہ اگر تم اس کلمہ کا اقرار کرلو تو تمام عرب تمہارا مطیع ہوجائے اور تمام عجم تمہاری خدمت گزاری کرنے لگے۔

صد نوا داری چو خوں در تن رواں   خیز و مضرابے بہ تارِ او رساں
زانکہ در تکبیر رازِ بود تست   حفظ و نشرِ لا الٰہ مقصود تست

---

[۱] نقطہ ادوارِ عالم لا الٰہ۔ انتہائے کارِ عالم لا الٰہ۔

تانہ خیزد بانگِ حق از عالمی گر مسلمانی بنا سائی دمی

نکتہ سنجاں را صلائے عام دہ از علومِ امئے پیغام دہ!

"اعماقِ حیات" یا قلب کی گہرائیوں میں "توحید" کے اتر جانے کے بعد یا بقول اقبال عشق کا رنگ چڑھ جانے کے بعد اب مسلمان (مومن جانباز) خود کو مشکلاتِ حیات میں گرفتار کرتا ہے "بارِ فرائض" کو سر پر اٹھاتا ہے "مہ و پرویں کی تسخیر" کے لئے "زنجیری آئین" اختیار کرتا ہے، اللہ اور رسول کی اطاعت اختیار کرتا ہے اور نفس و ہویٰ کی اطاعت کو ترک کرتا ہے۔ یہ جنون کا دوسرا جزو ہے! بے دلیل و بے برہان "از روئے جان" "علم حق کی، جس کی تفصیل قرآن مبین اور سنتِ رسول میں دی گئی ہے اور جس کا دوسرا نام "شرع" ہے، اتباع اختیار کرتا ہے۔ اتباعِ حق واتباعِ رسولؐ ہی کا نام اتباعِ شریعت ہے۔ یہ علم اللہ کا استعمال ہے اور علمِ نفس یا ہویٰ کا ترک کرنا ہے۔ ہویٰ یا خواہشاتِ نفسی کی اتباع ضلالت و ہلاکت کا باعث ہوتی ہے لو تتبع الھوی فیضلک عن سبیل اللہ (پ۲۳ ع ۱۱) وَاتبعَ ھَوٰہُ فَتَرْدٰی (پ۱۶ ع ۱۰) جس نے ہویٰ کو اپنا الہ بنایا یعنی اس کی پیروی کی باوجود اپنے علم کی بے پایاں وسعت کے وہ گمراہ ہوا: افرٔیت مَنِ اتَّخَذَ اِلٰھَہٗ ھَوٰہُ واضلہ اللہُ علیٰ علم (پ۲۵ ۱۹۶) اسی لئے اقبال علمِ حق کے استعمال پر زور دیتے ہیں جو ان کے الفاظ میں "شریعت کے سوا کچھ نہیں"۔

علمِ حق غیر از شریعت ہیچ نیست اصلِ سنت جز محبت ہیچ نیست!

یا تو گویم سرِ اسلام است شرع شرع آغاز است و انجام است شرع!

اس شرع مبین کی پابندی اور اتباع مسلماں کی زندگی میں "کمالِ جنوں" یا "شدتِ حب" کا نتیجہ ہے۔ محبت و عشق و جنوں ہی پر اس کی اساس ہے ع اصل سنت جز محبت ہیچ نیست۔ اس کی تاکید صاحب جنون اقبال سے سنو۔

غنچۂ از شاخسارِ مصطفیٰؐ گل شو از بادِ بہارِ مصطفیٰؐ

از بہارش رنگ و بو باید گرفت بہرۂ از خلقِ او باید گرفت

فطرتِ مسلم سراپا شفقت است — درجہاں دست وزبانش رحمت است

آنکہ مہتاب از سرِ انگشتش دو نیم — رحمت او عام است واخلاقش عظیم

از مقامِ او اگر دور استی — از میان معشرِ ما نیستی!

نژادِ نو کے "روشن دماغ"[۵۱] مسلماں زادہ کو جو اقبال کی نظر میں "سراپا تجلی افرنگ"[۵۲] ہے، اور جو "وہاں کے عمارت گروں کی محض ایک "تعمیر"[۵۲] ہے یا جو "بیگانہ زخود و مستِ فرنگ"[۵۳] ہے جو خود "ظلمت آباد" ہے اور جس کا "ضمیر بے چراغ" ہے، مخاطب کرکے اس سلسلہ میں اقبال نے خوب تہدید کی ہے۔ اوّلاً فلسفیوں اور شاعروں اور لکیر کے فقیر دنیا پرست فقیہوں سے اس کو توڑتے ہیں کیونکہ ان کی باتوں میں "لذتِ نظر" نہیں ملتی، وجدان کی شاہانہ بداست نہیں ملتی، یافت وتحقق کی چاشنی نہیں ملتی۔

گزر از انکہ ندیداست وجز خبر ندہد — سخن دراز کند ولذتِ نظر ندہد

شنیدہ ام سخنِ شاعر وفقیہ وحکیم — اگرچہ نخلِ بلند است برگ وبر ندہد

پھر اس کی غیرت دینی کو ابھارتے ہیں، اس کو خوابِ ادعاست سے جگاتے ہیں، اس کے جذبۂ حریت کو اپیل کرتے ہیں، 'علم غیر و فکر غیر' کی غلامی سے اس کو شرم دلاتے ہیں، اس کی 'عینیت' وماہیت کو یاد دلاتے ہیں، اس کے خودی کے احساس کو بیدار کرتے ہیں، ان کے الفاظ سے ان مسلمان زادوں میں بھی جن میں "عشق کی آگ" بجھ چکی ہے اور جو "راکھ کا ڈھیر" بن چکے ہیں[۵۴]، دینی حمیت کی چنگاریاں بھڑک اٹھتی ہیں۔ فرماتے ہیں

علمِ غیر آموختی اندوختی — روئے خویش از غازہ اش افروختی

ارجمندی از شعارش می بری — من ندانم تو توی یا دیگری

عقلِ تو زنجیریِ افکارِ غیر — درگلوئے تو نفس از تارِ غیر

۵۱۔ . . . این مسلماں زادۂ روشن دماغ — ظلمت آباد ضمیرش بے چراغ

۵۲۔ تیرا وجود سراپا تجلی افرنگ۔ کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر

۵۳۔ . . . این بیگانہ زخود این مستِ فرنگ — نانِ جو می خواہد از دستِ فرنگ

۵۴۔ . . . . بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے — مسلماں ہندی راکھ کا ڈھیر ہے۔

برزبانت گفتگوہا مستعار　　دردلِ تو آرزوہا مستعار

قمریانت رانواہا خواستہ　　سروہایت راقباہا خواستہ

بادہ می گیری بجام از دیگراں　　جام ہم گیری بوام از دیگراں

آفتاب استی یکے در خود نگر　　از نجومِ دیگراں تا بے مخر

تا کجا طوفِ چراغ محفلے　　زآتش خود سوز اگر داری دلے!

یعنی کفار ومشرکین کے ان علوم کو جو ابطالِ حق واحقاقِ باطل کرتے ہیں تو نے شوق سے سیکھا اور اپنے قلب میں ان کو ذخیرہ کر رکھا ہے، ان کا اثر تیرے چہرہ پر نمایاں ہے، اسی آئین سے تیرا چہرہ دمک رہا ہے اب تو پہچان نہیں پڑتا کہ تو تو ہے یا کوئی اور! تیری عقل اغیار کے افکار کی قیدی ہے۔ تیرے گلے میں یہ سانس بھی تیرا نہیں غیر ہی کا ہے! تیری زبان پر جو گفتگو جاری ہے وہ بھی غیروں کی زبان میں ہے، تیرے دل میں جو آرزوئیں پیدا ہو رہی ہیں یہ بھی اجنبیوں کی ہیں، ان ہی سے مستعار لی گئی ہیں، تیری اپنی نہیں لیکن تو نے ان کو اپنا بنا لیا ہے! تیرے ساغر میں شراب بھی دوسروں ہی کی ہے بلکہ تیرا ساغر بھی تیرا نہیں دوسروں ہی کا ہے! ذرا اپنی حقیقت کی طرف نظر ڈال، تو آفتاب عالمتاب ہے، تجھے دوسروں کے نجوم سے روشنی کو مستعار لینا زیبا نہیں!

تو آئینہ جہاں نمائی　　در تست ہمہ جہاں ممثل!

آیاتِ جمال دلربائی　　در شان تو گشتہ منزل!

اے زبدہ مجمل ومفصل　　اے در تو مفصلات مجمل!

تیرے قلب میں تو توحید کا جلوہ چاہئے، تیرے قلب سے غیر اللہ کی معبودیت وربوبیت فنا ہو جانی چاہئے اور اللہ ہی کی معبودیت وربوبیت سے تیرے قلب کو منور ہونا چاہئے۔ تیرے قدم اتباع سنت مطہرہ میں گامزن ہونے چاہئیں، اسی نورِ عرفان سے تیری زندگی کی ساری ظلمتیں دور ہونی چاہئیں، تو حق تعالیٰ ہی کے نور میں منفتح ہو کر رہ۔ اسی قلعہ میں محصون رہ، یہ وہ نور ہدایت ہے جس کو عقل از خود حاصل نہیں کر سکتی۔ ان ھدی اللہ ھو الھدیٰ!

دل ز غیر اللہ بہ پرداز اے جواں — ایں جہاں کہنہ در باز اے جواں!
تا کجا بے غیرت دیں زیستن؟ — اے مسلماں مردن است ایں زیستن!
مرد حق باز آفریند خویش را — جز بہ نور حق نہ بیند خویش را
بر عیار مصطفیٰ خود را زند — تا جہانے دیگرے پیدا کند (اقبال)

بس دین کا خلاصہ یہی ہے توحید و اتباع شریعت و اجتناب از وقوع در بہاوے بدعت،
ان کی اصل محبت عشق یا جنوں کے سوا کچھ نہیں، مسلمان کی زندگی میں "کمال جنوں" کے عناصر بھی ہیں اور بس

بے غم عشق تو صد حیف ز عمرے کہ گزشت
پیش ازیں کاش گرفتار غمت می بودم (لا اعلم)

(۲) نہایتِ اندیشہ | مسلمان کی زندگی کا دوسرا اہم جزو اندیشہ یا تفکر و تامل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تفکر تابع ہوگا وحی الٰہی کا۔ اسی نور کی ہدایت میں اس کے قدم اٹھیں گے۔ اسی لئے اقبال نے خاص طور پر یہ بات صاف کر دی ہے کہ عقل وہی مستند ہے جو "ارباب جنون" یا اہلِ عشق کی عقل ہے، جس کی ہدایت نور وحی کر رہی ہے ؎

پیدا ہے فقط حلقۂ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے

قرآن کریم میں تامل و تفکر، عبرت و تدبر، نظر و تذکر کی بہت ترغیب آئی ہے اور حدیث میں ایک ساعت کے تفکر کو ساٹھ برس کی عبادت سے بہتر بتایا ہے۔[۵] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوتا ہے قُلْ اِنَّمَآ اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوْا (پ۲۲ ع ۱۲) یعنی آپ ان کو کہئے کہ میں تم کو صرف ایک بات سمجھاتا ہوں وہ یہ کہ تم خدا کے واسطے کھڑے ہو جاؤ، دو دو اور ایک ایک پھر سوچو۔ حق تعالیٰ مفکرین کی تعریف فرماتے ہیں: ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا (پ۴ ع ۱۱) (آسمان و زمین کے پیدا کرنے میں غور و فکر کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ نے ان کو لایعنی پیدا نہیں کیا)

---

[۵] ساعة خير من عبادة سبعين سنة (الديلمي ورد ابو الشيخ من حديث ابو هريرة)

تفکر، معروف قضایا سے تیسری معرفت کے حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر تم کسی بزرگ سے یہ بات سنو کہ آخرت "اولیٰ بالایثار" قابلِ ترجیح ہے۔ اور اس کی تصدیق کر کے بغیر حقیقتِ امر کی بصیرت حاصل کرنے کے ایثارِ آخرت کے لئے عمل کرنے لگو اور مجرد قول پر اعتماد کر لو تو یہ تقلید ہے عرفان نہیں، لیکن اگر یہ پہچان لو کہ چیز "ابقیٰ" ہے یعنی باقی رہنے والی ہے وہ قابلِ ترجیح ہے اور چونکہ آخرت کی زندگی "ابقیٰ" ہے لہٰذا وہی قابلِ ترجیح ہے تو یہ نتیجہ دو معروف قضایا کو ذہن میں متحضر کرنے ہی سے حاصل ہوگا، اور منطقیوں کی زبان میں "احضارِ معرفتین سابقتین" وسیلہ ہوتا ہے معرفتِ ثالث کا اور اسی احضار کو ذہن میں متحضر کرنے کو، تفکر، اعتبار، تذکر، نظر، تامل یا تدبر کہتے ہیں۔

اسی معنی میں تفکر کنجی ہے انوار کی، آغاز ہے بصیرت کا، جال ہے حصولِ علوم کا اور آلہ ہے جلبِ معارف کا! تفکر و تدبر سے کام لینے والے انسان کے لئے ہر شے آئینۂ عبرت ہے۔

اذا المرء کانت لہ فکرۃٌ ففی کل شی لہ عبرۃٌ [1]

تفکر کا ثمرہ علوم بھی ہیں اور احوال بھی اور اعمال و افعال بھی لیکن اس کا خاص ثمرہ علم و معرفت ہے۔ جب قلب میں نورِ معرفت کا دخول ہوتا ہے تو اس کا حال بدل جاتا ہے۔ اسی لئے سقراط علمِ صحیح پر اس قدر زور دیتا تھا، جب قلب کا حال بدلتا ہے تو لازماً اعمالِ جوارح بھی بدل جاتے ہیں۔ نفسیات کا ایک کلی قانون ہے کہ عمل تابع حال ہوتا ہے اور حال تابع علم اور علم تابع فکر! لہٰذا فکر اصل و مبدء ہے تمام محاسن و خیرات کا!

علماءِ نفسیات نے اس قانون کو ایک دوسرے طریقہ سے پیش کیا ہے۔ فکر ہی سے مقاصد و غایات کا تعین ہوتا ہے، مقاصد کردار یعنی اعمال و افعال میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ افعال ہی کی تکرار سے عادت قائم ہوتی ہے۔ عادات کی ترتیب و تنظیم سے سیرت تشکل پاتی ہے اور سیرت ہی سے ہماری قسمت کا تعین ہوتا ہے۔ جیسی سیرت ویسی قسمت، لہٰذا جیسے افکار و خیالات ویسی ہی کائنات ؎

نو جہانے بر خیالے بیں رواں (رومی)

---

[1] جب انسان کو فکر کا ملکہ حاصل ہوتا ہے تو ہر شے سے اس کو عبرت حاصل ہوتی ہے۔

انا عند ظن عبدی بی[1] ! دیکھو تفکر ہی پر کردار و سیرت کا مدار نظر آتا ہے! لہٰذا اس کی اہمیت ظاہر ہے! اسی لئے عارف رومی نے فرمایا ہے ؎

اے برادر تو ہمیں اندیشۂ   مابقی استخواں و ریشۂ
گر گلست اندیشۂ تو گلشنی   در بود خارے تو ہیمہ گلخنی!

اقبال مسلمانوں کو کورانہ تقلید سے منع کرتے ہیں اور تفکر و تدبر کی ترغیب دیتے ہیں:۔

از مسلماں دیدہ ام تقلید و ظن   ہر زماں جانم بلرزد در بدن!
ملت مسلم ز آیات خدا است   اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ است
از اجل ایں قوم بے پرواستی   استوار از نحن نزلنا استے

بلاشبہ زمین و آسمان کی تخلیق میں اور رات دن کے اختلاف میں اہل عقل کے غور و فکر کے لئے بے شمار دلائل اور نشانیاں ہیں:۔ اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ[2] اس کی تفسیر اقبال یوں کرتے ہیں۔

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا   کہ ذرہ ذرہ میں ہے ذوق آشکارائی
کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبار جہاں   نگاہ شوق اگر ہو شریک بینائی

"بینائی" یا نظر و تفکر کے ساتھ وحی الٰہی کی ہدایتوں سے روشن کردہ قلب بھی ہو تو ہر شے میں جہت حق نظر آنے لگتی ہے۔ دیکھو ہر شے مخلوق ہے۔ "مسلمان" جس کی زندگی میں اندیشہ و فکر کا عنصر نہایت قوی ہوتا ہے مخلوق کو دیکھکر اپنے ذہن کو خالق کی طرف منتقل کرتا رہتا ہے۔ اس طرح ہر طرف اس کو حق تعالیٰ ہی کا جلوہ نظر آتا ہے اور وہ اَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ کی تصدیق کرنے لگتا ہے۔ جب اس کی توجہ شی کی سلبی جہت سے ہٹ کر جہت حق کی طرف مرکوز ہو جاتی ہیں تو اس کے قلب میں حق تعالیٰ کی یاد قائم ہو جاتی ہے۔ اس کا معروض فکر اب شے نہیں حق ہوتا ہے اور ان انوار سے اس کا قلب معمور ہونے لگتا ہے جو وجہ اللہ کی طرف رخ کرنے سے حاصل ہوتے ہیں فکر و نظر کے

---

[1] رواہ البخاری۔ [2] پ ۴ ع ۱۱ -

اسی اصول کو پیشِ نظر رکھکر جامی سامی نے فرمایا تھا۔

گر در دل تو گل گزرد گل باشی　　　　در بلبل بیقرار بلبل باشی !!

تو جزوی و حق کل است گر روزے چند　　　　اندیشہ کل پیشہ کنی کل باشی

اس عقل کو جس کا نتیجہ اس قسم کا تفکر یا اندیشہ ہوتا ہے اقبال اس عقل سے ممیز کرتے ہیں جو (Bragmatsic) یا مادی و انساوی خصوصیت سے متصف ہوتی ہے اور جس کا کام زمین سے اپنی خوراک حاصل کرنا ہی ہوتا ہے۔

اول الذکر کو " عقل جہاں بیں " قرار دیتے ہیں اور ثانی الذکر " عقل خود بیں " ایک تو گمان وظن و تخمین میں مبتلا ہے دوسری پردوں کو چاک کرتی ہوئی اپنے منتہیٰ و مقصود تک جا پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔

عقل خود بیں دگر و عقل جہاں بیں دگر است　　　　بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است

دگر است آنکہ برد دانۂ افتادہ زخاک　　　　آنکہ گیرد خورش از دانۂ پرویں دگر است

دگر است آنکہ زند سیرِ چمن مثلِ نسیم　　　　آنکہ در شد بہ ضمیرِ گل و نسریں دگر است

دگر است آں سوے زیرِ پردہ کشادن نظری　　　　ایں سوئے پردہ گماں وظن و تخمیں دگر است

اے خوش آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست

نورِ افرشتہ سوزِ دلِ آدم با اوست

یہ عقل سوزِ عشق سے آشنا اور نورِ معرفت سے روشن ہوتی ہے اور اسی کی فعلیت کا نام اندیشہ و فکر ہے جو مسلماں کی زندگی کا ایک قوی عنصر ہوتا ہے۔ کمال جنون و نہایت اندیشہ سے جس کی زندگی مالامال ہوتی ہے اس کا نعرہ اقبال کی زبان میں یہ ہوتا ہے ؎

مسلمانیم و آزاد از مکانیم　　　　بروں از حلقۂ نہ آسمانیم

بما آموختند آں سجدہ کز وے　　　　بنائے ہر خداوندے بدانیم

ترکی ادب کی اجمالی تاریخ

از مولوی حافظ سید رشید احمد صاحب ارشدؔ۔ بی۔ اے مولوی فاضل ومنشی فاضل

یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ ترکی زبان اپنے وطن سے دور جا کر غیر ملک میں بار آور ہوئی۔ اور اس کی صورت یہ ہوئی کہ جب ترکوں نے ایشیائے کوچک میں اپنی حکومت قائم کی تو وہاں کے ایک حاکم امیر قرمان نے جو قونیہ کا حاکم اور شیخ نورالدینؒ صوفی کا بیٹا تھا اپنے علاقے میں ترکی زبان کو پہلے پہل سرکاری زبان قرار دیا۔ اس سے پیشتر وہاں فارسی حکومت کی سرکاری زبان اور عربی دینی وعلمی زبان تھی۔ سرکاری زبان بنتے ہی اس علاقے میں جسے آج کل "مملکت ترکیہ" یا ٹرکی کے نام سے پکارا جاتا ہے ترکی زبان پھیلنی شروع ہوئی اس کے بعد خاندان عثمانیہ کے زیر سایہ اس نے علمی وادبی زبان بننے کا رنگ وڈھنگ اختیار کرنا شروع کیا۔ ورنہ اس سے پیشتر اپنے اصلی وطن ترکستان میں یہ محض بول چال کی زبان کی حیثیت رکھتی تھی۔

قدیم ترکی ادب دوسری زبانوں کے قدیم لٹریچر کی طرح ترکی ادبیات کا قدیم سرمایہ بھی محفوظ نہیں ہے اور نہ تاریخی معلومات کی روشنی میں اسلام سے قبل ترکی ادب کی کسی تصنیف کا پتہ چلتا ہے۔ اسلامی عہد میں بھی کافی عرصہ تک ترکی زبان میں کوئی علمی وادبی تصنیف نہیں کی گئی۔ اس کا قدیم ترین سرمایہ کچھ نظمیں ہیں جو چند بزرگوں نے تصوف واخلاق پر لکھی تھیں۔ ان میں سے ایک بزرگ احمد یسوئی ہیں۔ جنھوں نے لہجہ خاقانیہ میں اپنی نظمیں ترکی میں لکھی تھیں۔ صاحب موصوف طریقہ یسوئین کے بانی تھے۔ ترکی کے دوسرے لہجہ "آغوزیہ" میں قدیم ترین نظمیں سلطان ولاد بہاءالدین کی ہیں جو حضرت مولانا جلال الدین رومی کے صاحبزادے تھے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ ان کے والد مولانا رومی فارسی شاعری کے آفتاب بن کر چمکے اور بیٹے ترکی شاعری کے خورشید درخشاں بنے جس کی کرنیں

ہمیشہ ترکی شاعری کو منور کرتی رہیں گی۔

بہرحال اسی طرح ترکی شاعری کی بنیاد مبارک ہاتھوں سے تصوف پر قائم ہوئی اور ان کے بعد کے قدیم شعرا ترکی زبان میں صوفیانہ اشعار لکھتے رہے۔ اور فارسی اور عربی کے وسیع سرمایہ سے فائدہ اٹھا کر انھوں نے ترکی زبان میں سلاست و روانی پاکیزگی اور بلند خیالی پیدا کی۔ ان دونوں شاعروں کے برخلاف ایک اور قدیمی شاعر یونس نے عوام کی بول چال میں انہی کی ذہنیت کے مطابق چند نظمیں لکھی تھیں اور وہ بھی ترکی ادب کا قدیم ترین سرمایہ ہیں۔ جن میں عوام کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہے۔

قدیم شعرا میں عاشق پاشا بھی مشہور شاعر تھے اور ایک شاعر غازی فاضل نے سلیمان بن ارخان کے معرکہ گیلی پولی اور دیگر کارناموں پر رزمیہ نظمیں لکھکر ترکی زبان میں رزمیہ شاعری کی بنیاد ڈالی۔ شیخ کرمیاں نے فارسی کی عاشقانہ مثنویوں کی طرز پر محمد اول و مراد کے زمانے میں مثنوی شیریں فرہاد لکھی۔ فتح قسطنطنیہ کے بعد یزیجی اوغلو نے "محمدیہ" کے عنوان سے حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ مبارکہ اور تاریخی حالات پر ایک تاریخی مثنوی تحریر کی اور اس طرح مختلف اصناف کی مثنویوں کے ذریعہ ترکی شاعری کا دائرہ وسیع ہوتا گیا۔

لیکن ابھی تک ترکی غزل گوئی کو کسی نے معراج کمال پر نہ پہنچایا تھا۔ تاہم اس سلسلہ میں ایک تاتاری شہزادہ علی شیر نوائی نے بہت شہرت حاصل کی۔ وہ نہایت عمدہ غزل گو شاعر تھا۔ مگر جس شخص نے ترکی غزل گوئی کا بہترین طریقہ نکالا۔ وہ محمد ثانی کا وزیر احمد پاشا تھا۔ اب ترکی شاعری سلطانی دربار میں پہنچکر امراو وزرا نیز سلاطین و خلفا کے تفنن طبع کا ذریعہ بن گئی تھی۔ چنانچہ تمام خلفاء عثمانیہ شعر وادب کا نہایت عمدہ مذاق رکھتے تھے اور عام طور پر اکثر سلاطین خود بھی شعر کہتے تھے مگر ان تمام سلاطینِ عثمانیہ میں جس سلطان کے اشعار بلند ترین درجے پر پہنچے ہوئے تھے وہ سلطان سلیم اول مشہور فاتح تھا۔ اس کا دور ادبی اور علمی حیثیت سے بھی نہایت کامیاب تھا۔ اسی کے زمانے میں کمال پاشازادہ نے ترکی میں یوسف زلیخا تحریر کی۔ اور گلستاں کے جواب میں "نگارستان" لکھی۔ کمال پاشازادہ کا ایک ہمعصر مسیحی شاعر تھا۔ اس نے ترکی میں بہاریہ نظمیں لکھکر ایرانی شاعری کا بہاریہ رنگ اور اس کا رنگین ماحول پیدا کیا۔

ترکی نثر کا آغاز یہ عجیب اتفاق ہے کہ ہر زبان میں نثر سے پہلے نظم کا ذخیرہ تیار ہوتا ہے اور کافی عرصہ کے بعد نثر کا آغاز ہوتا ہے۔ بعینہ یہی ترکی نثر کا حال ہے۔ کیونکہ یہاں بھی قدیم نظموں کا کافی ذخیرہ ہو جانے کے بعد ترکی نثر کی طرف معمولی طریقے سے توجہ کی گئی۔ چنانچہ دیگر زبانوں کی طرح ترکی نثر کا آغاز بھی قصہ کہانیوں سے ہوتا ہے اس کے قدیم ترین نمونے شیخ زادہ اور سنان پاشا کی تصانیف ہیں۔ شیخ زادہ نے ترکی میں چالیس وزیروں کی کہانی تحریر کی اور اس کتاب کو مراد ثانی کی خدمت میں پیش کیا۔ سنان پاشا نے بھی جو محمد فاتح کا وزیر تھا۔ نثر میں ایک کتاب تحریر کرکے نثر نگاری کا ایک عمدہ نمونہ قائم کیا۔ اس کا سنہ ۱۴۲۱ء میں انتقال ہوا۔

ان کے بعد ترکی نثر میں کافی کتابیں تحریر ہوئیں جن میں سے لائق ذکر قدیم تصانیف اور قدیم نثر نگار یہ ہیں۔ (۱) علی چلپی نے انوار سہیلی کا ترجمہ کرکے "ہمایوں نامہ" کے نام سے سلیمان اول کی خدمت میں پیش کیا جو بہت مقبول ہوا۔ (۲) سعد الدین اتالیق مراد ثالث المتوفی ۱۵۹۹ء نے عثمانی خاندان کی ایک مفصل تاریخ ترکی نثر میں تحریر کی۔ جس میں ابتدا سے لیکر سلیم اول تک کے تاریخی حالات مندرج تھے۔ اس کا نام تاج التواریخ تھا۔ اس تاریخی تصنیف سے ترکی ادب میں عمدہ تاریخ نگاری کا آغاز ہوا جس کی بڑی حد تک کی تھی۔ اس کے بعد نعیمات نے تاریخ عثمانی کے نام سے ایک تاریخی کتاب لکھی۔ اس کا زمانہ ۱۵۹۲ء تا ۱۶۵۹ء تھا۔ اور اس کی تاریخ میں اپنے پیشرو سے زیادہ سادہ گوئی اور دلچسپی پائی جاتی ہے۔ محمد رابع کے زمانے میں ایک مشہور ترکی سیاح "اولیا" نے اپنی سیر و سیاحت کا حال ایک سفرنامے میں تحریر کیا تھا اور اس طرح ترکی ادب میں سفرنامے کی صنف کا آغاز کیا۔

طاش کبری زادہ بھی ترکی زبان کا مشہور عالم و فاضل تھا اس نے فقہا و مشائخ کی سوانح حیات تحریر کی۔ یہ کتاب تاریخ و سیرت میں نہایت اہمیت رکھتی ہے اور آنے والے مورخوں کے لئے ماخذ کا کام دیتی ہے۔ ایک دوسرے عالم عطاء اللہ نے بھی اس قسم کی ایک کتاب تحریر کی تھی۔ مگر وہ زیادہ مقبول نہیں ہوئی۔

آخر میں ترکی قوم میں ایک بڑے مصنف و مورخ کا ظہور ہوا۔ جو حاجی خلیفہ کے نام سے مشہور ہے

اس نے کشف الظنون کے نام سے عربی، فارسی اور ترکی کے مصنفین اور ان کی تصنیفات پر ایک بسوط کتاب تحریر کی جو ان زبانوں کی تصنیفات کا حال معلوم کرنے میں اب تک محققین کے لئے شمع راہ بنی ہوئی ہے۔ یہ کتاب عربی زبان میں ہے۔ لیکن اس کے ذریعے بے شمار ترکی تصانیف کا پتہ چلتا ہے علاوہ ازیں اس نے ترکی زبان میں بھی اس قسم کی متعدد کتابیں تحریر کیں۔ جن کی اہمیت کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۸ء میں انتقال ہوا مگر اس کی کتابوں کی طباعت اس وقت ہوئی جب ہنگری کے ایک صاحب نے عربی لغت صحاح جوہری کا ترکی میں ترجمہ کیا جو ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء میں ہوا۔

قدیم دور کے شعرار | سلیمان اعظم کے زمانے میں ترکی شاعری نے اس قدر ترقی کر لی تھی کہ اگر ہم مشہور شعرار کے نام گنائیں تو ایک طویل فہرست تیار ہو جائے گی۔ تاہم مشہور ترین شعرار یہ ہیں۔ (۱) محمد بن سلمان بغدادی المعروف بہ فضولی۔ (۲) باقی (۳) نیفی (۴) نابی (۵) ندیم (۶) شیخ غالب مولوی (۷) نفیسی شاعرہ۔

محمد بن سلیمان فضولی نے دراصل بغداد میں نشو ونما پائی تھی۔ اور وہ کافی عرصہ تک بغداد میں رہا تھا۔ وہ عربی فارسی کا تبحر عالم تھا لیکن اس نے ترکی زبان ہی میں شعر کہنا پسند کیا۔ اس کا شمار ترکی شعرار کے طبقہ اول میں ہے۔ وہ سلیمان کا ہمعصر تھا۔ اس کے متعلق ترکوں کے مایۂ ناز ادیب اسمٰعیل جیبب نے اپنی کتاب ترکی ادبیات کی جدید تاریخ میں یہ رائے زنی کی ہے "وہ جذبات رنج وغم کا بہترین مصور ہے" اس کا انتقال ۹۶۳ھ/۱۵۶۳ء میں ہوا۔

باقی کا عہد ۹۳۳ھ سے ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء تک رہا وہ بہت بڑا عالم تھا۔ مرثیہ نگاری میں اس نے کافی شہرت حاصل کی اور بقول اسمٰعیل جیبب؎ اس نے اپنی شاعری سے لوگوں میں احساس غیرت اور عیب بینی کا جوہر پیدا کیا۔

نیفی ارض روم کا باشندہ تھا۔ قصیدہ گوئی میں اس نے کافی شہرت حاصل کی اور اپنی قدرت زبان وبیان کا ثبوت دیا۔ اہلِ ذوق شعرائے قدیم میں اسے دوسرے درجہ پر شمار کرتے ہیں۔ یہ احمد اول کے زمانہ میں ہوا تھا۔

نابی ترکی زبان کا مشہور غزل گو شاعر تھا۔ جس نے مشہور فارسی شاعر صائب کے رنگ میں

غزل گوئی اختیار کی اور اسی وجہ سے اس کے کلام میں صائب کا رنگ صاف نمایاں ہے اس نے ابراہیم اور محمد رابع دونوں کا زمانہ دیکھا تھا۔

ندیم احمد اول کے زمانہ سے احمد ثالث کے زمانے تک زندہ رہا۔ یہ مقبول شاعر تھا ترکی شاعری میں اس کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ اسمٰعیل حبیب اس کے متعلق لکھتا ہے" اس کی شاعری میں نشاط و طرب کی روح حالت وجد تک پہنچ گئی تھی"۔

• نفیسی شاعرہ سلطان مراد رابع (سنہ۱۰۳۲ھ سے سنہ۱۰۴۹ھ تک) کی مصاحبۂ خاص تھی اور قدیم شعرگو خواتین میں وہی ایسی خاتون ہے جس نے ترکی ادب میں لافانی شہرت حاصل کی۔ نقاد مذکور اس کے متعلق ان الفاظ میں رائے زنی کرتا ہے" وہ ایسی آبشار تھی جس میں شان و شوکت اور عظمت کی لہریں تلاطم خیز تھیں"۔

شیخ غالب مولوی سلیم ثالث کے زمانے کا شاعر تھا۔ وہ سنہ۱۱۷۰ھ سے سنہ۱۲۱۳ھ تک زندہ تھا "حسن عشق" اس کا شاہکار ہے اس نے شعر گوئی کے لئے ایک نئی طرز نکالی۔ ترکی نقادوں کی رائے میں شعرائے قدیم میں اس کا درجہ چوتھے درجے پر ہے اس کی شاعری میں رنگ رنگ کے خیالات کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

مذکورہ بالا ممتاز ترین شعرا کے علاوہ روحی۔ لامعی۔ نوائی۔ یحییٰ بیگ۔ مفتی ابو سعود۔ بالغ۔ نورس۔ حشمت۔ مبتلی زادہ۔ وہبی۔ پرتو۔ نصعت بھی قدیم شعرا میں اپنی طرز کے مشہور شاعر ہیں۔

دور متوسط کے شعرا قدیم شعرا کے بعد کا زمانہ حقیقت میں دور عبوری ہے۔ جس میں مغربی ادبیات کا اثر ترکی ادب پر زیادہ نمایاں ہونے لگا ہے مگر اس سے پیشتر مغربی تہذیب و تمدن نے یہ اثر ڈالا تھا کہ یورپ کی تیز روشنی کے سامنے ترکی شعرا کی شعر و شاعری کی دلچسپیاں تقریباً ماند پڑ گئیں۔ یہاں تک کہ بالآخر ترکی شاعری مردہ ہو گئی۔ اور ترکی ادب کی ترقی رک گئی۔ کیونکہ نوجوان ترک دوسری قدیم چیزوں کی طرح قدیم طرز شاعری کو فرسودہ سمجھکر چھوڑ چلے تھے۔ ایسی حالت میں شعر و شاعری میں دلچسپی پیدا کرنے کے لئے سنہ۱۲۴۱ء میں سلطان محمود ثانی نے نوجوانانِ ترک کو یورپ کی نظموں کا ترکی میں ترجمہ کرنے کی طرف مائل کیا۔ اس تحریک نے ترکی شاعروں میں پھر دلچسپی پیدا کی اور نوجوان شعرا کو مغربی شعرا کی بہترین نظموں کا ترکی زبان میں منتقل کرنے میں خاطر خواہ کامیابی حاصل ہوئی۔ مگر دورِ انحطاط کے بعد ادبی و علمی انقلاب بھی

اس وقت تک پیدا نہیں ہوسکتا جب تک کہ سیاسی انقلاب کے لئے کامیاب جدوجہد نہ کی جائے۔ کیونکہ اسی انقلابی جدوجہد میں قومیں ایک نئے ادب کی بنیاد قائم کرتی ہیں۔ چنانچہ اسی اصول کے ماتحت جب رشید پاشا نے جو سلطان عبدالمجید کے زمانہ میں صدر اعظم تھے۔ سیاسی انقلاب کے لئے جدوجہد شروع کی۔ اس وقت ترکی ادب میں بھی ایک نئی زندگی کی لہر دوڑ گئی۔ اس ادبی انقلاب کی خود رشید پاشا نے بھی حمایت کی۔ مگر سیاسی مصروفیات کی بنا پر وہ ادبی تحریک کے علمبردار نہیں بن سکے۔ اس لئے ادبی تحریک کی قیادت عاکف پاشا اور شناسی آفندی نے سنبھالی۔

عاکف پاشا ۱۷۸۷ء سے ۱۸۴۵ء تک زندہ رہے اور اپنی مسلسل سرگرمیوں کے ذریعے نئے دور کے لئے موافق زمین تیار کر گئے۔ وہ ایک جادو بیان شاعر تھے۔ انھوں نے ترکی شاعری کا قالب بدلا۔ اور اس میں نئی روح پیدا کی۔ ان کے بعد شناسی آفندی نے اس تحریک کو اور زیادہ ترقی دی۔ چونکہ انھوں نے فرانسیسی زبان کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی تھی اور فرانسیسی شعراء و ادبا سے ذاتی طور پر استفادہ کیا تھا۔ اس بنا پر انھوں نے ترکی ادبیات کو بھی اسی سانچہ میں ڈھالنا چاہا۔ چنانچہ انھوں نے فرانسیسی شعراء کی نظموں کا ترجمہ ۱۸۵۹ء میں شائع کیا۔ اور سُستہ ادبی صحافت کی بنیاد ڈالی۔ اس طرح انھوں نے ترکی نثر اور انشا پردازی کو مہمل بدائع اور لفاظی سے نجات دی۔

اگر شناسی کو سیاسی مصروفیات اور وطنی تحریکات مہلت دیتیں تو وہ ترکی ادب میں اپنی تصانیف کا لافانی ذخیرہ چھوڑ جاتے۔ لیکن افسوس ہے وہ اپنے قلم سے ترکی ادب کی زیادہ خدمت نہ کرسکے۔ تاہم انھوں نے اپنی پرجوش تحریکات سے اپنے تلامذہ اور رفقا کی ایسی مخلص جماعت تیار کرلی تھی۔ جنھوں نے ان کے مشن کو کامیاب بنایا۔ اور ترکی نظم و نثر کا قالب بدل کر انھیں نئے روپ میں سجایا۔ ان کے رسائل "ترجمانِ احوال" اور "تصویر افکار" نے اس انقلابی تحریک میں زبردست کام انجام دیا تھا۔

عاکف پاشا کے علاوہ ادہم پاشا نے بھی ترکی شاعری کے تن مردہ میں جان ڈالی۔ نیز شناسی کے مخصوص شاگرد ضیا پاشا نے ترکی شاعری کو ایسے قدیم اسلوب میں ڈھالا جو دورِ حاضر کے مطابق تھا۔ انھوں نے قدیم و جدید روش کی آمیزش ایسی خوش اسلوبی سے کی تھی کہ دونوں طرف کے حامی اس کو پسند

کرتے تھے۔ ضیا پاشا ۱۸۲۳ء سے ۱۸۲۹ء تک زندہ رہے۔ دورِ متوسط کے دیگر شعرا میں فاضل بے، وآصف عزت ملا۔ پرتو پاشا۔ فتنہ، شاعرہ، لیلی بھی مشہور شاعر تھے۔

دورِ جدید | شناسی اور عاکف پاشا نے ترکی شاعری، انشا پردازی اور صحافت میں انقلاب پیدا کرنے کی جو تحریک شروع کی تھی وہ دورِ جدید میں بارآور ہوئی۔ چنانچہ ادب کی ہر صنف میں تبدیلی ہوئی اور نئے اصناف کو ترکی زبان میں روشناس کیا گیا۔ اس بارے میں ترکی صحافت اور سیاسی انقلابوں سے بہت مدد پہنچائی۔ اس دورِ جدید کو کامیاب بنانے کا سہرا شناسی کے تلمیذِ خاص نامق کمال بک کے سر ہے جو اس دور کا سالارِ کارواں تھا۔ اس نے ترکی شاعری، ڈراما اور انشا پردازی یعنی ہر صنف کو بامِ بلند تک پہنچایا۔ خوش قسمتی سے اس مایۂ ناز ادیب کے چند ادبی شاہکار جناب سجاد حیدر صاحب یلدرم کی کوششوں سے اردو زبان میں منتقل ہو گئے ہیں۔

تقریباً اسی زمانے میں یوسف کمال نے چند مغربی ناولوں کو ترکی میں منتقل کرکے اس صنف کو ترکوں میں مقبول بنایا۔ اور احمد مدحت نے ترکی معاشرت پر فسانے لکھکر قومی فسانوں کی بنیاد ڈالی۔ اسی طرح احمد رفیق پاشا نے ۱۸۶۹ء میں فرانس کے مشہور ڈرامہ نویس مولیئر کے تین ڈراموں کا نمونہ پیش کیا۔ سب سے بڑھ کر یہ ہوا کہ ترکی کے بہترین شاعر عبدالحق حامد نے ترکی میں خود ساختہ منظوم ڈرامے تحریر کئے۔

بہترین شاعر | عبدالحق حامد اس دور کا بہترین شاعر تھا۔ وہ ۱۸۴۷ء میں پیدا ہوا۔ اس کے متعلق مشہور نقاد اسمٰعیل حبیب کی یہ رائے ہے "اس میں ترکی ادبیات کے دورِ اول کے شعرا کے کلام کا عکس صحیح انداز میں موجود ہے۔ اور ایرانی شعرا میں سے حافظ، سعدی، فردوسی، خیام کا تخیل اور مغربی شعرا میں کورنی، راسین، ہیگو اور شکسپیر کے کلام کی روح موجود ہے" ان الفاظ کے بعد حامد کے متعلق اور کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ ترکوں کا مایۂ ناز شاعر ہے۔ چنانچہ اسمٰعیل حبیب نے اپنی کتاب "ترکی ادبیات کی جدید تاریخ" کے ۱۱۵ صفحوں میں محض حامد کی شاعری پر تبصرہ کیا ہے۔

محمد امین بھی اس دور کا مشہور شاعر ہے وہ مذہبی شاعر کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس نے مذہبِ اسلام کی حمایت میں پرجوش نظمیں لکھی تھیں۔ وہ شاعرِ عوام بھی ہے کیونکہ اس نے عوام کے خیالات کی ترجمانی کی تھی

اور ان میں ہر دل عزیز تھا اس کی شاعری کا اثر مدتوں تک نئے شعراء پر رہا۔

دورِ جدید کے دیگر شعراء و ادباء مندرجہ ذیل ہیں۔ اکرام (۱۸۴۷ء۔ ۱۹۱۴ء) علی حبیب۔ عمر سیف الدین شہاب الدین، نگار خانم شاعرہ۔ (۱۸۱۷ء۔ ۱۹۱۸ء) محمد رؤف جو ۱۸۷۵ء میں پیدا ہوا۔ یعقوب قدری۔ جس کی پیدائش ۱۸۸۵ء میں ہوئی۔ حسین جاہد جو ۱۸۷۵ء میں پیدا ہوا۔ خالد ضیا اور توفیق فکرت بھی بڑے بلند پایہ شاعر تھے۔ ان کے طرز بیان و فکر کی نوجوان شعراء نے پیروی کی اور مدتوں تک ان کا مقرر کردہ معیار نوجوان شعراء و ادباء کے لئے مشعل راہ بنا رہا۔

ادبیاتِ ملّی | جنگِ عظیم کے اختتام پر ترکی میں جو انقلاب ہوا۔ اس سے ایک قومی و ملی تحریک پیدا ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لاطینی رسم الخط کا اجرا ہوا۔ اور عربی و فارسی کے الفاظ خارج کرنے کی بتدریج کوشش کی گئی۔ اس کمالی دور میں جو ادب پیدا ہو وہ "ادبیاتِ علمی" کے نام سے موسوم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دورِ جدید جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ۱۹۰۵ء کے انقلابِ جمہوریت کا نتیجہ تھا جس میں نامق کمال بک اور عبدالحق حامد کا تتبع کیا گیا۔ اس کے بعد ایک اہم ادبی انجمن "فجر الی" کے نام سے قائم ہوئی۔ جس کے ارکان نے ابتدا میں توفیق فکرت اور خالد ضیا کے طرز کی پیروی کی۔ لیکن ان کی زیادہ تعداد بعد میں قومی ادب کی تحریک میں جذب ہوگئی۔ اس ادبی حلقہ کا ملک کے ادب پر بڑا اثر تھا۔ اور یہی قومی ادب کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ لیکن اس کے باوجود تین شاعروں نے اپنا اپنا مخصوص طرز قائم رکھا۔ ان میں سے احمد ہاشم قدیم قواعد عروضی کا سختی سے پابند رہا۔ وہ موسیقی اور شاعری کے باہمی رشتے کے متعلق بھی مخصوص خیالات رکھتا تھا۔ دوسرا شاعر یحییٰ کمال تھا۔ جو ۱۹۱۲ء کے بعد کافی مقبول ہوا ادبی نقطۂ نگاہ سے اس کے خیالات احمد ہاشم سے مختلف تھے وہ اپنے اشعار میں موسیقیت پیدا کرنے کے لئے نئے نئے راستے نکالتا تھا۔ تیسرا شاعر محمد عاکف تھا۔ یہ قومی شاعری کے اثر سے بالکل بچا رہا۔ یہ اتحادِ اسلامی کا حامی اور قدیم قواعد عروض کا بے مثل عالم تھا۔ یہ مغربی اثرات سے بالکل متاثر نہیں ہوا۔ تاہم وہ آسان زبان میں اپنے ہموطنوں کی زندگی کی حقیقی تصویر کھینچنے میں کامیاب رہا۔ اس کی غزلیات میں بلند خیالات پائے جاتے ہیں۔ وہ شاعر جمہور تھا اور جمہوریت کی

حوصلہ افزائی نے اس کو بلند مرتبہ پر پہنچایا۔

ضیا گوک الپ | ادبیات ملی کی تحریک نے مختلف ادبی انجمنوں اوران کی تحریکوں سے تقویت حاصل کی اورخاص کر رسالہ "قلمکر" اور "ترک یرودٗ" نے اس بارے میں زبردست کام سرانجام دیا۔ رفتہ رفتہ جنگ بلقان کے اختتام پراس تحریک نے بہت زور پکڑا۔ اس وقت اس تحریک کا روحِ رواں ضیا گوک الپ تھا جو بہت بڑا فلسفی ادیب وشاعر تھا وہ اپنے یونیورسٹی کے مقالات، تقاریر، مضامین اور نظموں کی بنا پر نوجوانانِ وطن میں کافی رسوخ رکھتا تھا۔ اس لئے اس نے ادبیات ملی کی تحریک کو جنگ بلقان سے لیکر جنگِ عظیم کے اختتام تک نہایت تندہی سے چلایا۔ جنگِ عظیم کے اختتام پروہ مالٹا میں جلاوطن کردیا گیا اوراس کے تھوڑے عرصہ کے بعد وہ فوت ہوگیا۔ اس کی تعلیم کا خلاصہ اس کی کتاب "جولویوں اساس لری" میں مل سکتا ہے جو انگورہ میں ۱۹۲۳ء مطابق ۱۳۳۹ء میں طبع ہوئی تھی۔

ادبیات ملی کی تحریک کے کامیاب ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ترکی ادب بہت وسیع اورعام فہم ہوگیا اور ہر قسم کے لوگوں کی زندگی کا آئینہ دار بن گیا۔ اس طرح ہر قسم کے خیالات ترکی ادب میں ادا ہونے لگے۔ یہاں تک کہ ترکی ادب کی ندرت بیان اور نزاکت تخیل کی تمام زبانوں میں شہرت ہوگئی اور ترکی زبان بھی دیگر ترقی یافتہ مغربی زبانوں کی برابری کی دعویدار بن گئی۔

اس تحریک کے شعرا میں فاروق نافذ اول درجے پر ہے۔ اس نے اپنی آخری نظموں میں اناطولیہ کے مناظر پیش کئے ہیں اس کے بعد سفی، انیس بہیج، یوسف ضیا، خالد فخری، نجیب فاضل اس بہترین دور کے مشہور شعرا ہیں۔ ان تمام شعرا پر ضیا گوک اور یحیٰی کمال کا اثر نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

جدید نثر نگار | عہدِ حاضر میں نثر نگار کی حیثیت سے خالدہ ادیب خانم کی ممتاز ترین شخصیت ہے۔ انھوں نے ابتدائی ناولوں اورفسانوں کے بعد "آتشدان گیوملق" کے طرز کی کتابیں تحریر کرنی شروع کیں۔ جن میں اناطولیہ کی جدوجہد آزادی کا نقشہ کھینچا گیا تھا۔ جوانمرگ عمر سیف الدین بھی اعلیٰ پایہ کے مختصر فسانے چھوڑ گیا ہے جن میں چند ایک مثلاً "بومبا" ادب ملی کے شاہکار ہیں۔ رفیق خالد نہایت آسان زبان میں لکھتا ہے وہ اپنی کتاب "مملکت حکایت لری" میں اناطولیہ کی زندگی کو آشکارا کرتا ہے۔

اور ایک حقیقت نگار انشا پرداز ہے۔ یعقوب قدری اپنے ناولوں میں ایک طنز نگار اور صوفی شاعر معلوم ہوتا ہے۔ فاتح رفقی اور روشن اشرف بھی مشہور نثر نگار ہیں۔ ناول نویسوں میں رشاد نوری نے اپنے ناول "قلی قوشو" کی وجہ سے کافی شہرت حاصل کرلی ہے۔ بہرحال ترکی کے جدید فسانہ نویسوں نے ایک خاص رنگ پیدا کرلیا ہے جو عوام میں بہت زیادہ مقبول ثابت ہو رہا ہے۔

ترکی ڈراما ترکی ڈراما بھی ترقی پذیر ہے لیکن چونکہ وہ فرانسیسی ڈراما کی طرز پر قائم کیا گیا ہے اسی لئے فرانسیسی راگ اور ناٹک کی لاتعداد تطبیقات اس کی راہ میں حائل ہو رہی ہیں تاہم اچھے اچھے ایکٹر کافی تعداد میں مہیا ہوگئے ہیں اور مغربی ڈراموں کے تراجم بھی کافی تعداد میں ہوگئے ہیں اس لئے امید کی جاتی ہے کہ ترکی ڈراما کا مستقبل کامیاب ہوگا۔

روس کا اثر ادبیات ملی کی تحریک مکمل ہونے سے پیشتر روس کا بالشویکی اثر بھی ترکی ادب میں نمایاں ہونے لگا ہے جس کا قائد ایک تیز نوجوان مارکس شاعر ناظم حکمت ہے جو کافی عرصہ تک روس میں قیام کرنے کے بعد ترکی واپس آیا ہے وہ "ادب مزدور" کی تخلیق میں کوشاں ہے اور اس نے اپنے حلقہ میں بہت سے نوجوان شعرا اور فسانہ نگار شامل کرلئے ہیں۔ جو سرمایہ داروں کے خرمنِ قلب پر بجلیاں گرا رہے ہیں۔ مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس ملک میں جہاں صنعت و حرفت کے ذریعے ابھی تک سرمایہ دارانہ نظام مکمل نہیں ہوا ہے، یہ تحریک کہاں تک کامیاب ہوسکتی ہے۔ بہرحال ترکی ادب کا مستقبل نہایت شاندار اور امید افزا ہے اور توقع کی جا سکتی ہے کہ موجودہ جنگ کے بعد جب ایک نیا دور شروع ہوگا ترکی لٹریچر بین الاقوامی ادب پر اپنا زبردست اثر ڈالے گا۔

ترقی پسند شاعری

از مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی۔ ایم اے۔ پروفیسر سینٹ اسٹیفنس کالج دہلی

یہ مقالہ یکم مارچ ۱۹۴۶ء کو سینٹ اسٹیفنس کالج دہلی کی بزم ادب کے زیر اہتمام ڈاکٹر سید ظہر علی صاحب ایم۔اے۔پی۔ایچ۔ڈی (کینٹب) صدر شعبۂ عربی فارسی و اردو دہلی یونیورسٹی کی صدارت میں پڑھا گیا۔ جلسہ میں مختلف کالجوں کے اساتذہ اور طلبار کے علاوہ خواتین اور شہر کے اربابِ علم و ادب بھی تشریف فرما تھے۔ (برہان)

جناب صدر، خواتین وحضرات

اصل موضوع سخن پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ میرے نزدیک "ترقی پسند شاعری" یا "ترقی پسند ادب" کی ترکیب اصولاً درست نہیں ہے کیونکہ پسند یا ناپسند کا تعلق شعور و احساس سے ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ادب بذاتِ خود شعور و احساس نہیں رکھتا۔ اس بنا پر کوئی ادب ترقی پذیر تو ہو سکتا ہے لیکن ترقی پسند نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح میرے خیال میں ترقی پسند شاعری کو "نظم آزاد" سے تعبیر کرنا بھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ نظم تو کہتے ہی اس کو ہیں جس میں وزن کی قید ہو کلام کی اب تک صرف دو قسمیں ہی کی گئی ہیں۔ اگر کلام موزوں ہے تو نظم ورنہ نثر ہے۔ اب اگر نظم میں حسنِ وزن کے علاوہ کوئی اور معنوی خوبی بھی ہو تو وہ شعر ہے ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر نثر میں کوئی لفظی یا معنوی صناعی ہے تو وہ انشا ہے ورنہ نثر عاری ہے۔ اس بنا پر کسی کلام کو نظم کہنا اور پھر بے وزن ہونے کے باعث اس کی صفتِ آزاد لانا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص "لاہور کا ہمایوں مقبرہ" یا "دہلی کا مقبرۂ نورجہاں" بولے۔ البتہ ہاں اصطلاحات پر کوئی روک ٹوک نہیں ہو سکتی اس لئے اگر کوئی شخص انفرادی حیثیت میں کسی نثر کو نظم یا کسی نظم کو نثر کہتا ہے تو میں مانتا ہوں کہ اس کو

شخصی خود اختیاری حقوق کے پیشِ نظر ایسا کرنے کا حق ہے۔ لیکن اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہوگی جیسے کوئی شخص اپنی بلی کا نام کتا یا کتے کا نام لومڑی رکھ لے۔ فنی اعتبار سے اس کو اصطلاحات میں تبدیلی پیدا کردینے کا کوئی حق نہیں ہے۔

بہرحال اب جبکہ ہمارے نوجوانوں کا ایک طبقہ اپنے مخصوص ادب کو ترقی پسند ادب کہتا ہے تو یہ ترکیب اصل کے لحاظ سے خواہ کتنی ہی غلط اور نادرست ہو۔ میں بھی اس مقالہ میں اس ادب کے لئے یہی لفظ استعمال کروں گا۔

ترقی پسند شاعری پر غور کرنے کے سلسلہ میں ہمیں اپنی بحث کو چند حصوں میں تقسیم کردینا چاہیئے۔

(۱) ترقی پسند شاعری کیا ہے؟

(۲) اس کی پیداوار کے اسباب کیا ہیں؟

(۳) ترقی پسند شاعری کے خصوصیات صوری و معنوی کیا ہیں؟

(۴) ان خصوصیات کو ادبی نقطۂ نگاہ سے کیا مرتبہ حاصل ہے؟

ان چار نقاطِ بحث پر غور کرنے کے بعد آپ خود بخود یہ معلوم کرسکیں گے کہ موجودہ ترقی پسند شاعری شعروادب کے ارتقائی منازل میں اپنی کیا حیثیت رکھتی ہے۔ اور کیا وہ ہمارے مستقبل کے لئے اپنے اندر کوئی نویدِ جاں فزا کی حامل ہے۔

مقصد | غالباً ۱۹۳۲ء یا ۱۹۳۳ء کی بات ہے کہ ترقی پسند ادب کی تحریک ہوئی اور اس کے آغاز میں یہ اعلان کیا گیا۔

> ہماری انجمن کا مقصد یہ ہے کہ ادب اور آرٹ کو دقیانوسوں سے بچائیں۔ فنونِ لطیفہ کو عوام کی زندگی سے قریب لے آئیں تاکہ وہ حقیقتوں کو پیش کرنے کے ساتھ مستقبل کی دنیا کی طرف ہماری رہبری کریں۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ ہندوستان کے نئے ادب کو آج ہماری زندگی کے اہم مسائل مثلاً بھوک، غریبی، سماجی پستی اور سیاسی غلامی سے بحث کرنا چاہیئے۔ ہمارے نزدیک وہ تمام ادب جو ہمیں سست اور بے کار بنا رہا ہے رجعت پسند ہے اور وہ تمام ادب جو ہم میں تنقیدی قوت پیدا کرے جو عقل کی روشنی میں ہمارے رسم و رواج کی جانچ پڑتال کرے

جو ہمارے عمل اور ہماری تنظیم میں مدد دے ترقی پسند ہے؟

ترقی پسند ادب کا جو مقصد خود اس کے اپنے منشور میں واضح کیا گیا ہے۔ وہ اس قدر صاف اور واضح ہے کہ کسی شخص کو بھی اس سے انکار نہیں ہوسکتا۔ البتہ اس میں اتنی ترمیم اور ہونی چاہئے کہ زندگی کے اہم مسائل کو بھوک، غریبی، سماجی پستی اور سیاسی غلامی تک ہی محدود نہیں ہونا چاہئے۔ بلکہ جس طرح زندگی خود ایک اتھاہ سمندر ہے۔ جس کی سطح پر کبھی راحت و مسرت کی لہریں اٹھتی ہیں اور کبھی غم اور رنج و الم کی۔ کبھی مایوسی و ناکامی اس گھر میں اپنا آشیاں بناتی ہے۔ اور کبھی ولولہ و امید اس میدان میں اپنی تگ و دو دکھاتے ہیں۔ کبھی اس کا مادی رخ جلوہ نما ہوکر اضطراب و کشمکش کے ہنگامے بیدار کردیتا ہے اور کبھی روحانیت کا آفتاب اس کے افق پر طلوع کرکے اس کے جسم میں حرارتِ عمل و اخلاص نیت کی گرمی پیدا کردیتا ہے۔ اسی طرح ادب کے مقاصد کو بھی ہمہ گیر اور عالمگیر ہونا چاہئے انھیں زندگی کے اور وہ بھی کسی خاص خطۂ ارضی کے لوگوں کی زندگی کے چند ایک خاص پہلوؤں میں محدود کردینا۔ ادب کے بارے میں کسی لائق ستائش دیدہ وری کا ثبوت نہیں ہے۔ اچھا خیر چلئے اب یہی سہی! لیکن دیکھنا یہ ہے کہ ترقی پسند ادب ان مقاصد کو کس شکل میں پورا کررہا ہے اور اس سے ہماری زندگی میں بلکہ صحیح تر یہ ہے عوام کی زندگی میں کیا اثرات و تغیرات پیدا ہورہے ہیں۔

اسباب | ان اثرات و تغیرات کا جائزہ لینے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرلیجئے کہ ادب کا خواہ برائے ادب ہو۔ یا برائے زندگی، بہرحال ادب کا تعلق ہمیشہ زندگی کے ساتھ چولی دامن کا سا رہا ہے۔ زندگی جس قدر زیادہ ترقی کرتی جاتی ہے اور اس میں تہذیب و شائستگی کی وجہ سے جتنا زیادہ سنوار اور نکھار پیدا ہوتا جاتا ہے۔ ادب بھی اسی قدر مہذب اور شائستہ اور ترقی پذیر ہوتا چلا جاتا ہے۔ ادب دراصل زندگی کا عکاس ہے۔ جو رنگ زندگی کا ہوگا وہی اس آئینہ میں نظر آئے گا۔ ہر قوم اور ہر ملک میں یہی ہوتا چلا آیا ہے۔ ہمارا ملک اور ادب بھی اس قانونِ فطرت سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ ولی سے لیکر موجودہ عہد تک کی اردو شاعری پر ایک تحلیلی اور تنقیدی نگاہ ڈالئے تو صاف نظر آئے گا کہ ملکی، معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی اثرات کے ماتحت ہماری زبان کی شاعری کن کن مراحل و منازل سے گذری ہے

اوراس میں نہ صرف زبان اور محاورہ کے لحاظ سے بلکہ تخیل، اسالیب بیان۔ اور طرزِ ادا کے لحاظ سے بھی کیسے کیسے عظیم الشان اور دور رس انقلابات رونما ہوتے رہے ہیں۔ یہ سماجی اور معاشرتی اثرات جو زبان کے اسالیبِ بیان تک کا رخ پلٹ دیتے ہیں۔ کس درجہ قوی اور طاقتور ہوتے ہیں اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ مرزا مظہر جان جاناں اور خواجہ میر درد اور حضرت امیر مینائی ایسے مقدس اور ثقہ حضرات بھی شاعری کے میدان میں قدم رنجہ فرماتے ہیں تو ان کو بھی عشقِ حقیقی کے وارداتِ قلب اور عالمِ لاہوت کے سرہائے ملکوتی کو بیان کرنے کے لئے وہی اس زمانہ کی عام شاعرانہ بول چال کے مطابق گل وبلبل، رخسار و کاکل، شمع و پروانہ، شیخ وبرہمن اور رقیب ودشمن ایسی چیزوں کے استعارات کی آڑ لینی پڑتی ہے۔ چنانچہ مرزا غالب نے جن کو "باوصف بادہ نوشی" اپنی ولایت کا یقین تھا کہہ ہی دیا تھا

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو ــــــ بنتی نہیں ہے بادہ وساغر کہے بغیر

مقصد ہے ناز وغمزہ ولے گفتگو میں کام ــــــ چلتا نہیں ہے دشنہ وخنجر کہے بغیر

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ادب پر ملک کے تہذیبی اور تمدنی حالات کا اثر ہوتا ہے اور ضرور ہوتا ہے۔ وہی لوگ اس میں کامیاب رہتے ہیں جو ان اثرات سے بھاگتے نہیں بلکہ اندر گھس کر ان اثرات کے تند وتیز سیلاب کا رخ کسی مناسب سمت کی طرف پھیر دیتے ہیں۔ اس کے برخلاف جو لوگ ان سے بھاگتے ہیں اور ان سے نفور ہو کر کسی گوشۂ تنہائی میں بیٹھ رہتے ہیں، یا ان اثرات سے دامن بچا کر صحیح سلامت نکل جانا چاہتے ہیں انقلاب کی تیز نگاہ ان کو تاڑ لیتی ہے اور پھر کم از کم لوحِ شہرت و ناموری سے ان کا نام حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا جاتا ہے۔

پس آج کل ہماری شاعری اور ادب میں جو رجحانات پائے جارہے ہیں وہ خالی از علت نہیں ہیں بلکہ نتیجہ ہیں ان سیاسی، تمدنی اور معاشرتی عوامل کا جو گذشتہ جنگِ عظیم کے بعد سے ہندوستان میں کارفرما رہے ہیں۔ گذشتہ جنگ نے جہاں دنیا کے دوسرے ممالک کے ذہن وفکر میں ایک عظیم انقلاب پیدا کردیا، ساتھ ہی ہندوستان بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا۔ ہمارے بدنصیب ملک کی سیاسی غلامی، روس کا اشتراکی نظام اور اس کا زبردست پروپیگنڈہ۔ آمریت اور جمہوریت کی کشمکش۔

سرمایہ اور مزدوری کی آویزش باہمی۔ سیاسی غلامی کے لازمی نتیجہ کے طور پر ہندوستان کی اقتصادی بدحالی۔ انگریزی تعلیم وتمدن کا بے پناہ فروغ۔ اور نتیجۃً مذہب اور پرانی روایات سے بیزاری آزادی وطن کا نام لیتے لیتے ہر قسم کی اخلاقی اور سماجی قید وبند سے مکمل طور پر آزاد ہونے کا جذبہ، جدید فلسفہ کے زیر اثر زندگی کی قدروں کا بدل جانا یہ تمام چیزیں ہیں جنھوں نے ملک کے نوجوانوں میں ایک ذہنی اور دماغی انقلاب پیدا کر دیا ہے اور یہی انقلاب فکری وذہنی ہے جو ہمیں جدید ادب میں کارفرما نظر آتا ہے۔

اقبال اور ان کا گروہ | ان عوامل ومحرکات نے اردو شعر وادب کو متاثر کیا اور ایسا ہونا ناگزیر تھا۔ لیکن جیسا کہ اس قسم کے ذہنی اور فکری انقلاب کے موقع پر ہمیشہ ہوا کرتا ہے۔ اب ایک گروہ تو وہ تھا جو خذ ما صفا ودع ما کدر کی حکمت عملی پر عمل کرنا چاہتا تھا۔ اس گروہ کی امامت کا شرف اقبال مرحوم کو حاصل ہے جو مشرقی علوم وفنون، اسلامی کلچر اور ہندوستان کی روایاتی عظمت کی تاریخ سے باخبر ہونے کے ساتھ ساتھ مغربی علوم وفنون اور جدید فلسفہ میں بھی بڑی دسترس رکھتے تھے اور جنھوں نے مغرب کے فلسفۂ زندگی کو جوں کا توں قبول کر لینے کے بجائے اس پر شدید تنقید کی اور رطب ویابس دونوں کا فرق الگ الگ کر دکھایا۔ جدید تمدنی نقطۂ نظر نے زندگی کی قدروں میں جو عظیم تغیرات پیدا کر دیئے تھے اقبال نے نہایت دیدہ دری سے ان میں سے ایک ایک کا جائزہ لیا اور جہاں جہاں مغرب کی فکر نو نے ٹھوکریں کھائی تھیں اقبال کی انگشتِ تنقید نے ان سب کی برملا نشاندہی کی۔ پھر اسی کے ساتھ مشرقی اقوام تنازع للبقا کی دوڑ میں جن وجوہ واسباب کے باعث مغربی اقوام سے پیچھے رہ گئی تھیں اور اس بنا پر طرح طرح کے عوارض وامراض کا شکار بنی ہوئی تھیں۔ اقبال کے نباض قلم نے ان میں سے ایک ایک مرض کی تشخیص کی۔ اور یہی نہیں بلکہ ایک حکیم حاذق کی طرح ان کے لئے ایک کامیاب نسخۂ شفا بھی تجویز کر دیا۔

اقبال جیسے شاعر دنیا میں کبھی کبھی پیدا ہوتے ہیں اور درحقیقت وہ قوم بڑی ہی خوش نصیب ہے جس کو اقبال ایسا حکیم شاعر ملے۔ اقبال اپنا پیغام سنا کر دنیا سے چل بسے۔ لیکن انھوں نے

کشمکش قدیم وجدید کی تاریکیوں میں اپنی شاعری سے ایک ایسی شمع روشن کردی تھی جس نے میدانِ شعر وادب کے شہسواروں کے لئے مینارۂ ہدایت کا کام کیا۔ اور اردو ادب کی دنیا کا گوشہ گوشہ اقبال کے ترانوں یا انھیں ترانوں کی صدائے بازگشت سے گونج اٹھا۔ آج کل کے پرانے اور تجربہ کار شاعروں میں سیماب اکبرآبادی اور ظفرعلی خاں اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن کی شاعری مغربی تہذیب وتمدن سے مرعوب نہیں بلکہ وہ خود اپنا ایک مستقل پیام رکھتے ہیں۔ اور شورشِ امروز میں دنیائے مستقبل کی تعمیرِ کی فکر میں لگے ہوئے ہیں۔

ان اکابرِ شعر وادب کے علاوہ نوجوانوں کا بھی ایک جم غفیر ہے جو شعر ونظم کی پرانی روایات پر سختی سے قائم رہتے ہوئے جدید رجحانات کی ترجمانی کررہا ہے اور وقت کے تقاضوں کا صور پھونک کر قوم کے دل ودماغ کو بیدار کرنے کی سعی میں مصروف ہے۔

ترقی پسند گروہ یہ تمام شعراء اردو شعر پر اثراتِ جدید کے نمائندہ ہیں۔ لیکن اس گروہ کے بالمقابل اب ایک نیا گروہ پیدا ہوا ہے جو اپنے آپ کو فراری شاعر یا ادیب کہتا ہے اور یہی وہ گروہ ہے جو آج کل "ترقی پسند شاعری" کی نمائندگی کررہا ہے۔ یہ گروہ خیالات۔ افکار۔ طرز ادا۔ زبان اور انداز بیان غرض یہ ہے کہ ہر اعتبار سے باغی اور نہایت شدید قسم کا باغی ہے۔

بعض قدامت پرست حضرات اپنے خیالات میں اس قدر جامد ہوتے ہیں کہ وہ کسی چیز میں کسی قسم کی جدت اور ارتقا کو گوارا ہی نہیں کرسکتے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ بدعت اگر بدعت حسنہ ہو اور جدت اگر جدتِ طیبہ ہو تو ہمیں نہ صرف یہ کہ اسے خوش آمدید کہنا چاہئے بلکہ اسے اپنے دل کی گہرائیوں میں جگہ دینی چاہئے۔ اسی طرح کی جدتیں شاعری اور ادب کی ترقی اور ان کے ستھراؤ اور نکھار کی ضامن ہوتی ہیں عربی زبان جس کا علم عروض سب سے زیادہ باقاعدہ اور مکمل ہے۔ اور فارسی اور اردو بھی جس کے نقش قدم پر چلتی رہی ہے۔ اگر آپ اُس کے ادب کی تاریخ پر نظر ڈالیں گے تو معلوم ہوگا کہ عربی شاعری میں بھی عجیب وغریب قسم کے انقلابات پیدا ہوتے رہے ہیں۔ یہاں تک کہ یہ تغیرات وزن میں ہوتے۔ ابن رشیق القیروانی نے اپنی کتاب العمدہ میں اور اردو میں شمس العلما مولانا عبدالرحمن صاحب نے

مرارۃ الشعر میں ان کا ذکر کیا ہے۔

اس بنا پر یہ ظاہر ہے کہ جدت یا اجتہاد سے محض اس لئے ہم کو متوحش نہیں ہونا چاہئے کہ وہ جدت ہے بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ جدت مفید ہے یا نہیں؟ اور اس سے کسی اچھے مقصد کی تکمیل ہو سکتی ہے یا نہیں؟

اب آیئے اسی نقطۂ نظر سے موجودہ ترقی پسند شاعری کا جائزہ لیں۔

نظم کے عناصر ثلاثہ | لیکن اس شاعری کا جائزہ لینے سے پہلے بہ طور مقدمہ یہ بات ذہن نشین ہو جانی چاہئے کہ کلام خواہ نثر ہو یا نظم آن چند الفاظ مفردہ کا مجموعہ ہوتا ہے جو کسی معنیٰ مفید کا فائدہ دے۔ پھر اسی کلام میں شعریت اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ معنی میں کوئی رنگینی، لطافت اور ایک ادائے دلکش بھی ہو۔ ورنہ محض محض کسی کلام موزوں کو موزوں ہونے کی وجہ سے شعر نہیں کہا جا سکتا" ایسا غیر شاعرانہ کلام موزوں، "دندان تو در دہانِ تو" سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ چونکہ کلام کے دو جزء ہیں ایک الفاظ اور دوسرے معنی۔ اس بنا پر کسی کلام میں خوبی اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ معنی اور لفظ دونوں حسین اور دلکش نہ ہوں لفظ کو لباس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اور معنی کو جسم کے ساتھ۔ بعض لوگوں کے نزدیک ان دونوں میں روح اور جسم کا علاقہ ہے۔ بہرحال کلام میں حسن پیدا کرنے کے لئے دونوں کا حسین ہونا ضروری ہے۔ لفظ کا حسن یہ ہے کہ وہ فصیح و بلیغ ہوں۔ مراد کے ظاہر کرنے میں بالکل واضح اور صاف ہوں کانوں کو اجنبی اور نامانوس نہ معلوم ہوتے ہوں۔ اس ذیل میں تشبیہ و استعارہ کی بحث آتی ہے یعنی مراد کو ظاہر کرنے کے لئے جو تشبیہ یا استعارہ استعمال کیا گیا ہے وہ اس درجہ دل کو لگتا اور فہم سے قریب ہو۔ کہ سامع کا ذہن اس کو سنکر تشویش نہ ہو۔ مثلاً فرض کیجئے۔ آپ کسی کی خوبصورتی کو بیان کرنا چاہتے ہیں تو بطور استعارہ اسے پھول، چاند، سورج، ستارہ کہنا درست ہوگا۔ لیکن اگر آپ تیغ ابدار یا ہاتھی کا دانت کہنے لگیں تو یہ استعارہ حسن نہ ہوگا بلکہ قبیح اور مذموم ہو جائے گا۔

ایک دوسری مثال یہ ہے اس طرح سمجھئے کہ شیر جس طرح بہادر ہوتا ہے اسی طرح اس کے منہ میں سے

انتہا درجہ کی بدبو بھی آتی ہے۔ اب فرض کیجئے آپ ایک شخص جو نہایت درجہ بزدل اور ڈرپوک ہے اس کو دیکھکر کہتے ہیں کہ واہ کیا شیر آرہا ہے اور وجہ شبہ بہادری نہیں بلکہ گندہ دہنی ہے تو آپ کا کلام مرتبہ حسن سے ساقط ہو جائے گا اور اسے کوئی اچھا نہ کہے گا۔

اس کے ساتھ ہی الفاظ کا حسن موقع اور محل کے اعتبار سے کلام کو سجانے اور سنوارنے سے پیدا ہوتا ہے یعنی بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کو کنایہ کے پیرایہ میں ظاہر کیا جائے تو مزہ دیجاتی ہیں اور انھیں کو صراحت کے ساتھ کہا جائے تو وہ بات باقی نہیں رہتی۔ مثلاً ایک شاعر کہتا ہے۔

نہ ہم سمجھے نہ آپ آئے کہیں سے پسینہ پونچھئے اپنی جبیں سے

ارباب ذوق جانتے ہیں کہ پہلے مصرعہ میں شاعر نے جس پردہ داری سے کام لیا ہے اس نے شعر کو کتنا اونچا کر دیا ہے۔ اسی بات کو اگر شاعر تصریح کے ساتھ کہتا تو سارا لطف کلام مٹی ہو جاتا۔ یا ایک شاعر کہتا ہے۔

ہم بند کئے آنکھ تصور میں پڑے ہوں اتنے میں کوئی جھم سے جو آجائے تو کیا ہو!

ہر صاحب ذوق سمجھ سکتا ہے کہ اس شعر کی جان لفظ "کوئی" ہے۔ اگر اس کے بجائے شاعر معشوق کا نام لے دیتا تو شعر کی شعریت فنا ہو جاتی۔ اسی طرح امیر کہتے ہیں۔

فلک پہ برق جو چمکی تو یاد آئی امیر ادا کسی کی وہ پردہ اٹھا کے آنے کی

اس شعر میں بھی لفظ "کسی" جو لطف پیدا کر رہا ہے وہ محبوب کا نام پیدا نہیں کر سکتا تھا۔ اب رہا معانی کا حسن! تو ارباب نظر معانی کو تین قسموں پر منقسم کرتے ہیں۔

(۱) وہ حقائق جو اپنی باریکی اور بلندی کی وجہ سے عام لوگوں کی دسترس سے باہر ہوں۔ شاعر بھی ان کو محض اتفاق سے یا کاوش و تلاش سے پائے۔

(۲) تخیل یا تشبیہ و استعارہ۔ یا کسی لفظی و معنوی، اصطلاحی و عرفی مناسبت کے جوڑ توڑ سے کوئی ایسی بات بنائے کہ وہ حقیقت نظر آئے۔

(۳) تیسرے یہ کہ خیال فکر کے قریب قریب پہنچ جائے اور تخیلات میں بھی برہان و استدلال کا

رنگ آجائے اور شعر تمثیل و تعلیل بن جائے۔ اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ معنی کا حسن اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ یا تو متکلم کوئی ایسی حقیقت ظاہر کرے جو عام لوگوں کے مشاہدہ وخیال سے دور ہو، یا وہ کوئی پیش پا افتادہ خیال ہی ادا کرے۔ لیکن تخیل کی ایسی رنگینی کے ساتھ کہ اس کی وجہ سے معنی میں ایک بانکپن اور دلکشی پیدا ہو جائے۔

پھر کسی خاص موضوع کی تخصیص نہیں بلکہ آپ دل کی کیفیاتِ غم ونشاط کا نقشہ کھینچیں۔ یا سرمایہ داری کے مظالم کا ماتم کریں۔ مضامینِ حسن وعشق بیان کریں۔ یا مذہب وروحانیت پر کچھ ارشاد فرمائیں۔ گل وبلبل کے ناز ونیاز اور پروانہ وچراغ کے سوز وساز کی حکایت ہو، یا فیشزم ملوکیت اور آہنی ظلم واستبداد کی قہرسامانیوں کا تذکرہ۔ بہرحال جو بات کہی جائے وہ عام لوگوں کی سطح سے بلند ہو کر ایسے موثر اور دلکش پیرایہ میں کہی جائے کہ لوگوں پر اس کا اثر ہو بس یہی حسنِ کلام ہے۔

کلام کی یہ خوبی جو الفاظ ومعانی دونوں کے حسن سے پیدا ہوتی ہے یہ تو وہ خوبی ہے جو نثر اور نظم دونوں میں مشترک ہے۔ اب اس کے بعد نثر اور نظم میں جو تفریق ہوتی ہے وہ صرف وزن سے ہوتی ہے۔ وہی ایک خوبصورت کلام اگر موزوں ہے تو نظم ہے ورنہ لطیف نثر یا انشا یا خطابت ہے۔ یہ جو کچھ عرض کیا گیا اس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکل آتا ہے کہ نظم کے وجود اور اس کی خوبی کے لئے تین چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) کلام کا موزوں ہونا۔

(۲) الفاظ کا حسین ہونا۔

(۳) معانی کا حسین ہونا۔

پس یہی[۱] وہ معیار ہے جس پر ہر نظم کے حسن وقبح کو جانچا جا سکتا ہے۔ اور یہ ایسا دائمی اور

---

[۱] شعر اور نظم کے لئے وزن ضروری ہے یا نہیں اس کی تفصیل کے لئے شعر العجم مولانا شبلی۔ مرآۃ الشعر مولانا عبد الرحمن۔ دبیر عجم مولانا اصغر علی روحی ملاحظہ فرمائیے یہ تینوں حضرات شعر کے متعلق قدیم وجدید مشرقی اور مغربی دونوں قسم کے (باقی صفحہ ۲۱۷ پر)

غیر متزلزل معیار ہے جو بہر حال شعر وادب کے گوناگوں تغیرات کے باوجود قائم رہتا ہے۔

وزن | میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اشعار کے لئے علم عروض میں جو اوزان مقرر ہیں بعد والوں نے جدتِ طبع سے کام لیکر ان میں بہت کچھ اضافے کئے ہیں اور کانٹ چھانٹ بھی کی ہے۔ جس طرح آج ترقی پسند شاعری میں ایک مصرعہ ایک پوری سطر کا ہوتا ہے اور دوسرا اس مصرعہ کا ½۔ اسی طرح پہلے شعراء نے بھی اس قسم کی اپج کی ہے۔ مثلاً بحر ہزج کے ارکان مفاعیلن مفاعیلن آٹھ مرتبہ ہیں۔ چار بار مصرعہ اول میں اور چار مرتبہ مصرعۂ ثانی میں۔ ایک صاحب نے فارسی میں جدت یہ کی ہے کہ کہ اس بحر کے ارکان کو دگنا کردیا۔ یعنی بجائے ہشت رکنی کے شانزدہ رکنی میں شعر لکھا ہے جس سے ایک مصرعہ ایک سطر کا ہوگیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

بیا بتے بجانِ ما، شبے بمیہمانِ ما، کہ غم نہانِ ما، بگوشِ جان شنو دمے

ببیں بحالِ زارِ ما، بجانِ بیقرارِ ما، بہ سینۂ فگارِ ما، ز روئے۔ بچین نے

اقلیم سخن کے تاجدار حضرت امیر خسرو اپنی جدت پسندی کے لئے مشہور ہیں۔ مستزاد خود ایک جدت تھی۔ امیر خسرو نے مستزاد بر مستزاد لکھا ہے۔ فرماتے ہیں

از نغمۂ بلبل چہ خبر بادِ صبا را   از نالۂ و آہے   ہر شام و پگاہے

ہر چند نیم لائقِ درگاہِ سلاطیں   تو مید نیم نیز   از طالع خویشم

شاہاں چہ عجب گر بنوازند گدا را   گاہے بہ نگاہے   در سالے وماہے

عروض میں ایک بحر کا نام ہے متقارب جس کے ارکان آٹھ مرتبہ فعولن فعولن ہیں۔ خاقانی ہند استاد ذوق نے یہ جدت کی ہے کہ اس کو دگنا کرکے شانزدہ رکنی بنا دیا ہے۔ سنئے! فرماتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۱۴) نقطہائے نظر سے خوب واقف ہیں اور اسی بناپر انھوں نے اس بحث پر محققین یورپ کے افکار کو سامنے رکھتے ہوئے بحث کی ہے ورنہ شعر کے لئے وزن کی ضرورت کا بیان تو عربی ادب کی تقریباً ہر چھوٹی بڑی کتاب میں مل جائے گا۔ منہ

مری زندگی تھی ابھی اے ستمگر، مسیحائی جو کر گئی تیری ٹھوکر
کہ ٹھکرایا تو نے تو تھا یہ سمجھکر، نکل جائے جاں کچھ جو سدرمق ہو

اگر زخم سینہ سے پھایا اٹھاؤں تو خورشیدِ محشر کو تپ سا چڑھاؤں
اگر پنبۂ داغ دل کو دکھاؤں تو صبح قیامت کا منہ دم میں فق ہو

اس بحر میں کیا برجستہ غزل اے ذوقؔ یہ تم نے لکھی ہے
ہاں وزن کو جس کے سنکر شاداں روحِ خلیل و اخفش ہو

اس سلسلہ میں سید انشاء اللہ خاں نے تو کمال ہی کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے شاعری نہیں، پہلوانی کر رہے ہیں۔ شیخ مصحفی کی ہجو میں بحرِ طویل میں جو غزل لکھی ہے کس کا حوصلہ ہے کہ ایک شعر ایک سانس میں پڑھ سکے مصرعہ مصرعہ معلوم ہوتا ہے۔ کسی بتِ عربدہ جو کی کاکل پیچاں ہے جس کی لٹیں کھلتی چلی جا رہی ہیں اور درازی میں شبِ فراق سے بھی آگے نکل گئی ہیں [۱]

اسی طرح خواجہ حیدر علی آتشؔ اور جراتؔ سب سے آخر میں مستند شعراء میں سے اقبالؔ نے بھی ایک ہی مصرعہ کے کئی کئی ٹکڑے کر کے بعض نظمیں فارسی میں لکھی ہیں۔ لیکن قابلِ غور یہ بات ہے کہ ان حضرات نے وزن، ردیف اور قافیہ کی پابندی اور حسنِ کلام کا سررشتہ ہاتھ سے نہیں جانے دیا ہے بلکہ امیر خسروؔ کے مذکورۂ بالا شعر پڑھو۔ ان کی جدت نے تو عروس سخن کے ساتھ وہ فنِ کارانہ مشاطگی کی ہے کہ شعر شعر بلکہ سچ یہ ہے مصرعہ مصرعہ ایک نگار آئینہ تمثال اور پیکرِ حسن وجمال نظر آتا ہے۔ غور سے دیکھو۔ اس میں معانی کا حسن بھی ہے اور الفاظ کا جمال بھی۔ جملوں کی نشست بھی دلکش ہے اور الفاظ کی بندش بھی چست۔ موسیقی بھی ہے اور ترنم بھی۔ موزونیت بھی ہے اور خیال وادا کا بانکپن بھی۔ پھر جن لوگوں نے قدم حد سے آگے بڑھایا ان کا کلام فروغ نہ پا سکا۔ مثلاً سید انشاءؔ کی یہ ہجو ہی دیکھئے سید انشاءؔ خود کیسے ہی باکمال اور قادر الکلام شاعر ہوں۔ لیکن ان کی یہ ہجو بارگاہِ سخن میں مقبول نہ ہو سکی۔

---

[۱] ملاحظہ فرمایئے آب حیات از محمد حسین آزاد

اور گویا انشا نے یہ لکھکر مصحفی کی ہجو نہیں کی بلکہ خود اپنی شاعری کی روشن پیشانی پر کلنک کا ٹیکہ لگا لیا ہے پس یہ حقیقت بالکل صاف اور ظاہر ہے کہ باعتبار وزن شاعری میں جدت نہ فی نفسہ محمود ہے اور نہ مذموم۔ بلکہ ذوقِ سلیم اور طبعِ مستقیم کے فیصلہ پر اس کے حسن و قبح کا دارومدار ہے اور یہی ہونا بھی چاہیئے۔ کیونکہ شعر تمام تر ایک ذوقی اور وجدانی چیز ہے۔ اس بنا پر شعر اور نظم کی جو متاع اہلِ زبان کے وجدانِ صحیح اور ذوقِ سلیم کے بازار میں نکمی اور کھوٹی ہے وہ بہر حال کھوٹی ہی رہے گی خواہ اس پر کسی دوسری زبان اور ادب کا کیسا ہی خوشنما ٹھپہ لگا لیا جائے۔

افسوس ہے کہ یہ ایک سادہ سی بات ہے جو ہمارے ترقی پسند شاعروں کی نظر سے اوجھل ہو گئی ہے یا تقلیدِ مغرب کے جوش میں انھوں نے قصداً اس کو نظر انداز کر دیا ہے۔

ترقی پسند شاعری اور وزن

ترقی پسند شاعروں نے یہی نہیں کیا کہ شعر کو قافیہ اور ردیف کی قید سے رہا کر دیا ہے بلکہ نفسِ وزن میں بھی کتر بیونت کرکے اس میں ایک ایسی ناہمواری پیدا کر دی ہے کہ پڑھنے میں ترنم تو درکنار ایک عجیب قسم کی الجھن اور خلش ہوتی ہے۔ اور شعر کی صوتی شعریت فنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً ن۔ م۔ راشد صاحب کی سائینٹ "خواب کی بستی" پڑھئے۔ پہلا مصرعہ ہے۔

مرے محبوب جانے دے مجھے اس پار جانے دے

اس کا وزن ہے مفاعیلن۔ مفاعیلن چار مرتبہ۔ دوسرا مصرعہ ہے۔

"اکیلا جاؤں گا اور تیر کے مانند جاؤں گا"

اس میں مفاعیلن تین بار آیا ہے۔ خیر چلیئے یہاں تک تو کوئی مضائقہ نہیں تھا مگر تیسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں۔

کبھی اس ساحلِ ویران پر میں پھر نہ آؤں گا

اس مصرعہ کا وزن بھی وہی ہے جو دوسرے مصرعہ کا تھا لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ اگر قاعدہ کے مطابق اضافت کی وجہ سے آپ "ویران" کو نون غنہ سے پڑھتے ہیں تو مصرعہ ناموزوں ہو جاتا ہے اور اگر نون کو ظاہر کرتے ہیں تو قاعدہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔

ترنم اور آہنگ شعر اور نظم کی جان ہے۔ اگر یہ نہ ہو اور وزن کو توڑ مروڑ کر اس کی شکل و صورت کو نثر سے مختلف کرنے کی کوشش کی جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کلام نہ نظم رہے گا اور نہ نثر بلکہ درمیانی درجہ کی ایک اور مخلوق معرضِ ظہور میں آجائے گی۔ ترقی پسند شاعروں میں بعض ایسے ضرور ہیں جو اس بات کا دھیان رکھتے ہیں۔ لیکن بحیثیت مجموعی اس گروہ کا میلان روز بروز اسی درمیانی درجہ کی مخلوق کی طرف بڑھ رہا ہے۔ میرا جی اس گروہ کے قافلہ سالار ہیں۔ ان کی نظموں کا مجموعہ میرے سامنے ہے۔ صفحہ صفحہ پر نظر رکتی ہے۔

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ می نگرم کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجا است

مثال کے طور پر ایک نظم پیش کرتا ہوں جس کا عنوان ہے "آخری عورت" اس کا پہلا مصرعہ ملاحظہ فرمائیے۔

ہجوم دائیں بائیں سامنے دکھائی دے تو مجھکو ایک پرشکوہ سیل کا فسانہ یاد آتا ہے

اس کا وزن بحر ہزج مقبوض کا ہے۔ یعنی مفاعلن جو نو مرتبہ آیا ہے۔ اب اس کے بعد اس میں کتر بیونت ہونی شروع ہوئی۔ چنانچہ دوسرے مصرعہ "بھول جاتا ہوں کہ کون ہوں۔ میں بھول جاتا ہوں یہ کون ہیں" میں ارکان کل پانچ رہ گئے۔ یہاں تک کہ گھٹتے گھٹتے صرف دو رکن رہ گئے ہیں مثلاً "مجھے سفیدہ سحر" یا "لے کے ایسے آئی ہے"۔

پوری نظم کو یہاں نقل کرنا مشکل ہے۔ مدعا یہ ہے کہ اگرچہ یہ نظم ایک عروضی بحر کے ارکان پر مشتمل ہے لیکن شاعر نے روشِ قدیم سے ہٹ کر اور ان ارکان کے چھوٹے بڑے بہت سے ناہموار ٹکڑے کر کے کلام میں اتنے نشیب و فراز پیدا کر دیئے ہیں کہ کلام میں ترنم اور آہنگ جو عروضی اوزان کے خصوصی مقاصد تھے وہ فنا ہو جاتے ہیں اور نظم کم از کم "اردو نظم" نہیں رہتی۔ شعر میں وزن کے ساتھ قافیہ اور ردیف کی پابندی کی جو شرط لگائی گئی تھی اس کا مقصد بھی یہی تھا ہاں یہ صحیح ہے کہ بعض مرتبہ شاعر کے افکار و خیالات اس درجہ نازک یا بلند ہوئے ہیں کہ وہ عروضی پابندیوں کے متحمل نہیں ہو سکتے لیکن ترقی پسند شاعروں کے لئے اس قسم کے عذر کی کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ انھوں نے

اپنے افکار کے جو نمونے پیش کئے ہیں ان کے متعلق کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ اس درجہ نازک یا بلند ہیں کہ عروضی پابندیوں کی زنجیرِ گراں کا تحمل نہیں کر سکتے۔ مثلاً راشد صاحب "شرابی" ایک نظم میں لکھتے ہیں۔

غم سے مرجاتی نہ تو
آج پی آتا جو میں
جامِ رنگیں کے بجائے
بے کسوں اور ناتوانوں کا لہو
شکر اے جان کہ میں
ہوں افرنگ کا ادنیٰ غلام
اور بہتر عیش کے قابل نہیں

ان مصرعوں کو پڑھیے اور سوچیے کہ معنوی اعتبار سے ان میں ایسی کونسی ندرت اور بلندی ہے جس کی وجہ سے شاعر کو "نظمِ آزاد" کے دامن میں پناہ لینی پڑی ہے۔ اس سے کہیں زیادہ بلند خیال کو عروض کے قواعد وضوابط کے ساتھ بڑی خوش اسلوبی سے ادا کیا جا سکتا تھا اور اس کا اثر بھی زیادہ ہوتا۔ راشد صاحب ترقی پسند شاعروں میں غالباً سب سے زیادہ لکھے پڑھے اور فہمیدہ و معقول شاعر ہیں۔ لیکن ان کے خیالات کی فلک پیمائی کا عالم بھی یہ ہے کہ میرے لائق دوست پروفیسر ایم۔ ایم بھلا نے جو خود انگریزی زبان کے بڑے اچھے شاعر اور ادیب ہیں "ماورا" پر تنقید کرتے ہوئے بالکل صحیح لکھا ہے۔

"راشد کے ہاں ایک ایک تشبیہ اور استعارہ نظم کا ایک لازمی جز بن جاتا ہے یہاں تک کہ اگر ان کی نظم "بے کراں رات کے سناٹے" میں سے تشبیہات اور استعارات کو خارج کر دیا جائے تو نظم کا عنوان بھی شاید باقی نہ رہے گا۔" [۱]

بھلا صاحب کا مطلب یہی ہے کہ راشد کی نظموں میں تشبیہات و استعارات کے گورکھ دھندوں

---

[۱] دی اسٹیفین مارچ ۱۹۴۲ء نمبر ۳۔

کے سوا فکری لحاظ سے کوئی بلندی نہیں ہوتی۔ چنانچہ اسی تنقید میں آگے چل کر صاف صاف کہتے ہیں "فکری لحاظ سے "ماورا" کی پہلی نظموں کو ہر ایک انسان نظرانداز کر دے گا اور فنی نقطۂ نگاہ سے بھی اس پر بحث کرنا فضول ہے۔" جب "صاحب ماورا" کا یہ عالم ہو تو بس آگے خیر صلاح ہے۔

قیاس کن زگلستانِ من بہار مرا

ترقی پسند شاعر لاکھ فلک پیمائی کریں لیکن وہ اقبال سے آگے نہیں بڑھ سکتے تو پھر جب اقبال نے اوزان اور ردیف و قافیہ کی پابندی کے ساتھ سب کچھ بآسانی کہہ دیا تو اب ہمارے ان شاعروں کے لئے کیا مجالِ گفتگو ہے جن کا اعلیٰ سے اعلیٰ تخیل بھی اقبال کے ادنیٰ سے ادنی تخیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن ہاں شاعری کی استعداد فطری شرط ہے جس کی وجہ سے شعر الہام بنتا ہے اور قافیہ و ردیف کی تنگ دامانی خیال کو باحسن وجوہ ادا کرنے سے مانع نہیں ہوتی ورنہ محض قافیہ اور ردیف سے آزاد ہو جانے کی سہولت کے باعث کوئی "متشاعر" یا "شعرور" شاعر نہیں بن سکتا۔

مزدور اور کسان کی حالتِ زار ترقی پسند شاعری کا سرمایۂ فکر ہے۔ لیکن اسی موضوع پر غیر ترقی پسند شاعر احسان بن دانش اور بعض اور اسی نوع کے نوجوانوں نے جو نظمیں لکھی ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ یہ پابند نظمیں حسنِ خیال، قدرتِ بیان، جدتِ ادا، اور اثر آفرینی کے اعتبار سے ان ترقی پسند آزاد نظموں سے کہیں زیادہ کامیاب اور فنکارانہ نہیں ہیں؟ پھر آخر وہ کونسے وجوہ ہیں جن کی بنیاد پر متداول اور مانوس اوزان اور ان کی قیود سے رہائی کا مطالبہ کیا جا رہا ہے۔ اپنی بے بضاعتی اور عجز و کم مائگی پر پردہ ڈالنے کے لئے فن کے اصول و قواعد کا خون ناحق کرنا مقتضائے دیانت و شرافت سے کہاں تک قریب ہو سکتا ہے[1]

---

[1] سید انشا کے سامنے ایک صاحب مرزا عظیم بیگ نے جو مرزا سودا کی شاگردی کا دعویٰ کرتے اور اپنے تئیں ہندوستان کا صائب کہتے تھے بحر رجز میں ایک غزل سنائی جس کے کچھ شعر ناموزوں نہیں تھے بلکہ بحر رمل میں جا پڑے تھے تو سید انشا نے اس کا مذاق اس طرح اڑایا تھا۔

گر تو مشاعرہ میں صبا آج کل چلے		کہیو عظیم سے کہ ذرا وہ سنبھل چلے
اتنا بھی حد سے اپنی نہ باہر نکل چلے		پڑھنے کو شب جو یار غزل در غزل چلے

بحر رجز میں ڈال کے بحر رمل چلے

معلوم نہیں انشا مرحوم اگر آج کل ہوتے تو ترقی پسند شاعری کو دیکھ کر کیا فرماتے!

یہ دیکھکر مسرت ہوتی ہے کہ ملک کا تمام سنجیدہ اور صاحبِ فن طبقہ اس "بدعتِ سیئہ" کے خلاف جو نظم آزاد کی صورت میں خواہ مخواہ اردو زبان کے سر منڈھی جا رہی ہے بیک آواز و یک آہنگ شدید نفرت کا اظہار کر رہا ہے یہی وجہ ہے کہ اس "طفلِ شریر" کو ابھی تک پنجاب کے ایک خاص حلقہ سے باہر قدم نکالنے کا حوصلہ نہیں ہو سکا۔

جوش ملیح آبادی۔ ترقی پسند شاعروں اور ادیبوں کے "دعا گو" ہیں لیکن یہ جرأت ان میں بھی پیدا نہیں ہو سکی کہ وہ قدیم طرز و وضع اور پرانے اسالیب بیان شاعری کو ترک کر کے نظمِ آزاد کے مہمل راستہ پر چل پڑتے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بچہ پروان چڑھنے والا نہیں!

حسنِ لفظی و معنوی | ہر شخص جانتا ہے کہ کلام کا مقصد کسی بات کو سمجھنا سمجھانا ہوتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ترقی پسند شاعری کا مقصد پہیلیاں بوجھنا ہے۔ کسی نے شعر کی تعریف کی تھی کہ "الذی یدخل فی القلب من غیر اذن" یعنی اچھا شعر وہ ہے جو دل میں اجازت لئے بغیر اترتا چلا جائے گویا از دل خیزد و بر دل ریزد کا مصداق ہو۔ لیکن یہاں یہ حال ہے کہ آپ اجازت کیا معنی۔ شعر کے مطلب اور مفہوم کو بار بار آنے کی دعوت دیتے ہیں لیکن وہ آپ کے دل اور دماغ کے قریب بھی نہیں آتا اور بڑی سادگی سے کہدیتا ہے۔

برو ایں دام بر مرغ دگر نہ — کہ عنقا را بلند ست آشیانہ

ترقی پسند شاعری کا تو پورا سرمایہ ہی اسی قسم کی چیستانوں اور پہیلیوں سے بھرا پڑا ہے میں کس کس کو مثال میں پیش کروں۔ اس سلسلہ میں مولانا سیماب اکبرآبادی نے ایک ترقی پسند نظم پر تنقید کرتے ہوئے خوب لکھا ہے اور واقعی وہ نظم بھی بڑی دلچسپ ہے آپ بھی سنئے اور حظ اٹھائیے

گورے جسموں کو جواں رکھتے ہیں بندر کے غدود
ہم کو ترکہ میں ملی ہائے جوانی کی پکار
گرم ملکوں کی کلی آج کھلی کل کو ہے مٹی
بہتے دھارا پہ حبابوں کی بقا کیا معنی

برف زاروں کی مگر نرگسِ سرمایہ نژاد
صدیاں کھا چکنے پہ افسانوں کی عذرا ہی رہی
آہ وہ عذرا وہ نوخیز دلوں کی مسجود

اف وہ کردار پر اسرار کہ جس کو برسوں
ہالے پہناتے تھے بچپن کے انوکھے سپنے
بربریت میں رہی جس کی جوانی معبود
اس کے اس دور میں معبد تھے تصور اپنے
پھر ہوا گیان۔ کہ ہر شے تھی طلماتِ خیال
من گھڑت بات تھی اندازِ بیاں سی چمکی
آتشیں غسل سے پائندہ جوانی ہوجائے
یہ کہانی بھی حقیقت کی زباں سے چمکی
اب تو آنکھوں میں تھا عذرائے حقیقی کا جمال
چھب نویلی تھی۔ مگر صبح وہی شام وہی
ایک اک جلوہ تھا خورشید قیامت لیکن
تین سو سال سے تھا روئے دل آرام وہی
جانے پھر کیسے ہوئی حاجتِ نیرنگ شہود
دیکھتے دیکھتے بدلا یہ شبستانِ وجود

یعنی سرمایہ کی عذرا نے لیا اور جنم
آتشیں غسل کا جوہر بنے بندر کے غدود
روپ البیلا تھا۔ مہتاب وہی ہم وہی
پھیلی مایا کی مگر چھاؤں خبیث و مردود

اس نئے روپ میں فانی و باقی کی قیود
ایک ہی جنبش ابرو سے تھیں پارہ پارہ
بے اماں گردشِ ایام کی گنگا جمنی
بن گئی لاکھوں برس پہلے کا ٹوٹا تارا

پیرِ اوقات نے تھک ہار کے ڈالی ہے کمر
اتنا چھینکے سے کہولت کی کمر ٹوٹ گئی
اب تو پاتال نہیں تیروں سے تہی ہے ترکش
اسلحہ خانوں کو فاتح کی نظر لوٹ گئی

شکر ہے ٹوٹ تو ہوئیں عالمِ ظاہر کی قیود

حضرت سیماب اس نظم کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

ادب اردو میں جو نظمیں اب تک نظر یاب ہیں، ان کے عنوان چھپا لئے جائیں تو نفسِ نظم سے عنوان کا پتہ چل سکتا ہے۔ اب آپ بتائیں کہ جو آزاد نظم آپ نے ابھی پڑھی ہے۔ اس کا عنوان کیا ہوسکتا ہے؟ بہت غور و فکر کے بعد شاید آپ کہہ سکیں "سرمایہ" پھر مزید غور و فکر کے بعد شاید آپ کہیں "کہولت" پھر نظم کو دوبارہ اور سہ بارہ پڑھنے کے بعد غالباً آپ فرمائیں "عمل تقلیم" پھر شاید آپ کا رومانی مذاق اس کا عنوان قائم کرے "عذرا" مگر آپ یہ سن کر ہنس پڑیں گے کہ اس نظم کا عنوان سرمایہ، کہولت، عمل تقلیم، عذرا وغیرہ کچھ نہیں بلکہ "فاشزم" ہے تمام نظم میں "تین سو سال اور سرمایہ" کے علاوہ کوئی کنایہ ایسا نہیں ملتا جس سے ثابت ہو کہ اس نظم کا عنوان فاشزم بھی ہوسکتا ہے یہ معراجِ ابہام ہے۔" (نگار لکھنؤ بابت جنوری ۱۹۴۲ء)

پریشاں خیالی کی انتہا یہ ہے کہ راشد صاحب ایک نظم کا عنوان قائم کرتے ہیں "انتقام" لیکن نہایت عریاں انداز میں ہوس پرستی کا ایک واقعہ نظم کرتے ہیں اور آخر میں بتاتے ہیں کہ یہ ہوس رانی اربابِ وطن کی بے بسی اور بے کسی کا انتقام ہے۔ سبحان اللہ! اگر وطن کی بے بسی کا انتقام اسی طرح

لیا جاتا ہے تو اس سے کون انکار کرے گا کہ ملک کا سب سے بڑا عیاش نوجوان سب سے بڑا محب وطن اور قوم پرست ہے!

وائے گر در پسِ امروز بود فردائے

اب ذرا سوچئے جو شاعری خیالات کے اعتبار سے اس درجہ دیوالیہ ہو جس کے افکار میں ناہمواری اور نہایت گندی قسم کی سطحیت بلکہ شہوانیت ہو۔ جس کو گردوپیش میں انسانی جذبات اور احساسات کے شرمناک اور کمزور پہلو ہی ہمیشہ نظر آتے ہوں۔ جس کی نظریں صنفی میلانات اور جنسیاتی ترغیبات کی بھول بھلیوں میں گم ہو کر رہ گئی ہوں اور جو ہر چیز کو پیٹ، روٹی اور بھوک کی ترازو سے تولنے کی عادی ہو۔ اس شاعری کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنے تئیں حقائق زندگی کی ترجمان کہے اور ایک انقلابی کی حیثیت سے ملک میں اپنا تعارف کرائے۔ اگر یہی فحاشی، عریانی، ہزل گوئی اور یاوہ نویسی ترقی پسند شاعری ہے تو ہم سب کو تسلیم کرنا چاہیے کہ عبید زاکانی، جعفر زٹلی، لکھنؤ کے جان صاحب، بلکہ جناب چرکین بھی دنیا کے سب سے بڑے ترقی پسند شاعر تھے۔ افسوس!

زشت روئی سے تری آئینہ ہے رسوا تیرا

اسی ابہام گوئی۔ پریشان خیالی اور یاوہ بیانی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے ترقی پسند شاعر ترکیبیں بھی عجیب وغریب اور نہایت مضحکہ انگیز ایجاد کر رہے ہیں مثلاً "رسیلے جرائم" "ڈھلوان سے پھسلتا ہوا شعور" "غم کی رانیں" "زندگی کا پہلا انجان بوسہ" "خوشبوؤں کا تبسم" "افسردگی کی ملائمت" "مجبور احساس سپردگی" "صدیاں کھا چکنے کے بعد" "گنگا جمنی ٹوٹی تار ابن گئی" "بجائے" ہار تھک کے "تھک ہار کے" "تھکن کا نغمہ" "جھومی گیسو کی چھایا" "زنجیر چھنکتی ہی رہے گی" حالانکہ چھنکنا روپیہ وغیرہ کے لئے آتا ہے "پارہ پارہ تھے مری روح کے تار" حالانکہ تار کے لئے ٹوٹنا آتا ہے پارہ پارہ ہونا نہیں آتا وغیرہ وغیرہ

افسوس ہے فحش اور عریاں مضامین پر طبع آزمائی کرتے وقت ترقی پسند شاعروں سے جمالیات کا یہ نکتہ نظرانداز ہو جاتا ہے کہ جمالیاتی نقطۂ نظر سے کسی چیز میں حسن اتنا ہی پیدا ہو سکتا ہے جتنا کہ وہ چیز فطرت اور نیچر سے قریب تر ہو گی۔ فطری عواطف میں حیا کا بھی ایک نمایاں مقام ہے

اس بنا پر اگر کوئی مصور فطری حیا کے مناظر کی روکشی بے حیائی کا رنگ و روغن دے کر کر رہا ہو تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ مذہب اور اخلاق کا ہی دشمن نہیں بلکہ خود اپنے آرٹ میں پختہ کار نہیں ہے یا کم از کم خود اپنے فن سے غداری کر رہا ہے۔ کسی بے حیائی کے منظر کو عریاں کر کے یہ تو ہو سکتا ہے کہ چند نوجوانوں کے جذبات کو مشتعل کر دیا جائے لیکن یہ اشتعال وقتی اور ہنگامی ہوگا۔ اور اس سے وہ سکون اور باطنی سرور حاصل نہیں ہو سکتا جو اچھے اور کامیاب آرٹ کا مقصد ہونا چاہئے۔ کون نہیں جانتا جو مکالمۂ حسن و عشق باندازِ اشارہ و کنایہ ہو اس میں جو لطف ہوتا ہے وہ اس وقت باقی نہیں رہتا جب کہ معاملہ رازداری اور پردہ پوشی سے گذر کر صراحت اور پردہ دری تک پہنچ جائے۔

اول تو ترقی پسند شاعر جن جنسیاتی مسائل پر زورِ قلم صرف کرتے ہیں۔ کوئی ان سے پوچھے کہ ان مسائل کا آپ کے ان سماجی اور سیاسی مقاصد سے کیا تعلق ہے جن کے لئے آپ انقلاب کا علم ہاتھ میں لیکر نکلے ہیں۔ اگر ن۔ م۔ راشد "انتقام" "اجنبی عورت" اور میراجی "ریل میں" اور "اونچا مکان" نہ لکھتے تو ہندوستان کی سیاسی غلامی کی زنجیروں میں اور کتنی زنجیروں کا اضافہ ہو جاتا اور اب ان حضرات نے یہ نظمیں لکھدی ہیں تو اس سے قوم کے کتنے مسائلِ حیات کا حل نکل آیا۔

اچھا! اگر کبھی کوئی ایسا مرحلہ پیش آجائے کہ اس نوع کے مسائل کا ذکر ضروری ہی ہو تو پھر مذہب و اخلاق کا نہیں بلکہ خود ادب کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ان سے ادیب اس طرح پر گذر جائے کہ بیان و اظہار میں کوئی گندگی اور غلاظت نہ پیدا ہو۔ یہی قدرتِ کلام اور احتیاطِ بیان وہ ما بہ الامتیاز ہے جو ایک ادیب اور غیر ادیب میں تفریق پیدا کرتی ہے۔ قدیم شاعری میں ایک نہیں۔ اس قسم کی سینکڑوں مثالیں موجود ہیں لیکن میں یہاں ان کو نقل کر کے سامعین کے ذوقِ لطیف کو مجروح کرنا پسند نہیں کرتا۔

مذہب و اخلاق سے بیزاری ان سب چیزوں سے زیادہ مہلک اور خطرناک ترقی پسند شاعروں کا یہ رخ ہے کہ وہ انسان کی روحانی زندگی سے نہ صرف یہ کہ بے اعتنائی برتتے ہیں بلکہ اس کی تحمیق اور تجہیل کرتے ہیں۔ اس بنا پر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نئی نسل کے دماغ جو اس لٹریچر سے اثر پذیر ہوں گے

وہ مادیات میں پاگل ہو جائیں گے اور پھر ان پر بھی لادینی افکار کی مصیبت میں مبتلا ہو جانے کے باعث وہی مصائب ٹوٹیں گے جن کا شکار آج کل یورپ بنا ہوا ہے۔ انسان کی فطرت خدا سے کبھی باغی نہیں ہو سکتی۔ اگر آپ چند خارجی موثرات کے ذریعہ فطرتِ انسانی کو ایک غیر فطری سانچہ میں ڈھالنا چاہتے ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ آپ فطرت کے باغی ہیں۔ اور اس بنا پر قدرت کے اس انتقام سے نہیں بچ سکتے جو ہمیشہ اس طرح کے باغیوں کے لئے جلد یا بدیر ظہور میں آتا رہتا ہے۔

حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

خاتمہ یہ واضح رہنا چاہئے کہ میں نے اس وقت جو کچھ عرض کیا ہے وہ نظمِ آزاد سے متعلق ہے۔ نظم بے قافیہ میرے نزدیک اس قدر بری نہیں ہے اس کو بعض شرائط کے ساتھ قبول کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے لئے ایک دوسری فرصت درکار ہے۔ بہر حال آزاد نظم کے متعلق یہ حقیقت بالکل صاف اور واضح ہے کہ اس نئے اسلوب میں نہ کوئی ادبی خوبی ہے اور نہ سماجی۔ اس میں نہ ترنم ہے نہ خیالات کی ہمواری اور پاکی ہے اور نہ تخیل میں رفعت اور بلندی ہے نہ معنوی حسن ہے اور نہ صوری۔ نہ اس میں زندگی کے حقائق کی رونمائی ہے اور نہ آرٹ کی لطافت۔

جنتری بابت سنہ ۱۳۶۳ ہجری و سنہ ۱۹۴۴ عیسوی

مرتبہ

جناب سعید احمد صاحب عثمانی دیوبندی

سنہ ۱۳۶۳ھ کے مہینے	تاریخیں							سنہ ۱۹۴۴ء کے مہینے
	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	
	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	
	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	
	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	
	۲۹	۳۰	۳۱					
محرم، جمادی الثانی	چہارشنبہ	پنجشنبہ	جمعہ	شنبہ	یکشنبہ	دوشنبہ	سہ شنبہ	مارچ، نومبر
صفر، ذیقعدہ	پنجشنبہ	جمعہ	شنبہ	یکشنبہ	دوشنبہ	سہ شنبہ	چہارشنبہ	جون
رجب	جمعہ	شنبہ	یکشنبہ	دوشنبہ	سہ شنبہ	چہارشنبہ	پنجشنبہ	ستمبر، دسمبر
ربیع الاول، شعبان، ذی الحجہ	شنبہ	یکشنبہ	دوشنبہ	سہ شنبہ	چہارشنبہ	پنجشنبہ	جمعہ	جنوری، اپریل، جولائی
ربیع الثانی	یکشنبہ	دوشنبہ	سہ شنبہ	چہارشنبہ	پنجشنبہ	جمعہ	شنبہ	اکتوبر
رمضان	دوشنبہ	سہ شنبہ	چہارشنبہ	پنجشنبہ	جمعہ	شنبہ	یکشنبہ	مئی
جمادی الاول، شوال	سہ شنبہ	چہارشنبہ	پنجشنبہ	جمعہ	شنبہ	یکشنبہ	دوشنبہ	فروری، اگست

نوٹ:- جس ہجری یا عیسوی مہینہ کے کسی دن کی تاریخ معلوم کرنی ہو تو اس مہینہ کے سامنے جس خانہ میں وہ دن درج ہو اس کے اوپر تاریخ کا ہندسہ دیکھ لیا جائے۔

کیا غزوۂ موتہ میں مسلمانوں کو شکست ہوئی تھی

از مولوی مجیب اللہ صاحب ندوی غازیپوری

عام ارباب سیر و مغازی کی رائے ہے کہ غزوہ موتہ میں مسلمانوں کو شکست ہوئی مگر چند حضرات جن میں حافظ ابن کثیر، موسیٰ ابن عقبہ اور واقدی بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو اور غزوات کی طرح اس غزوہ میں بھی فتح ہوئی، مال غنیمت ہاتھ آیا اور لونڈی و غلام بھی اسیر ہوئے۔

ہر فریق اپنے دعوی پر دلائل رکھتا ہے، یہاں طرفین کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں ناظرین خود فیصلہ کرلیں گے کہ کس کے دلائل قوی ہیں۔

غزوہ موتہ کا سبب اور واقعہ ۸ھ میں حارث ابن عمر اسلام کے سفیر بن کر شرحبیل ابن عمر کے پاس روانہ کئے جاتے ہیں۔ شرحبیل ان کو قتل کرا دیتا ہے، چونکہ اسلام اپنے فرزندوں کے خون کا بھی محافظ ہے اس لئے داعی اسلام اس کو برداشت نہیں کرسکتا تھا۔ ان کے خون کا بدلہ لینے کے لئے ایک چھوٹی سی فوج روانہ کی جاتی ہے۔ ادہر سرفروشانِ اسلام سرفروشی کے لئے روانہ ہوتے ہیں ادھر جاسوسوں کے ذریعہ دشمنوں کو اس نقل و حرکت کی خبر لگ جاتی ہے وہ بھی مقابلہ کے لئے میدان میں آجاتے ہیں۔ دونوں فوجیں مقابل ہوتی ہیں۔ مسلمانوں کے سپہ سالار آنحضرتؐ کے ارشاد کے مطابق زید ابن حارثہؓ ہوتے ہیں۔ انھیں شہادت نصیب ہوتی ہے، پھر جعفر طیارؓ اور ان کے بعد عبداللہ ابن رواحہ علم ہاتھ میں لیتے ہیں اور انھیں بھی یکے بعد دیگرے شہادت نصیب ہوتی ہے۔ شاید اس کے بعد مسلمانوں کے پیر اکھڑ جاتے مگر اسلام کی ترکش کا ایک تیر[1] اور باقی تھا جس کا نشانہ کبھی بھی خطا نہیں گیا۔ اس دفعہ بھی وہ نشانہ پر جا لگا اور عین یاس و غم کے وقت اس نے ساری فوج کو یکہ و تنہا فتح و کامرانی کے ساتھ بچا لیا۔

[1] حضرت خالدؓ

اس موقع پر ابن اسحاق اور ان کے ساتھ عام ارباب سیر و مغازی یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا لشکر شکست خوردہ میدانِ جنگ سے بھاگ آیا کیونکہ جب لشکر مدینہ پہنچا تو مدینہ کے لوگ بجائے غمخواری و دلجوئی کے (جیسا کہ دیگر غزوات میں کرتے تھے) اس کے اوپر خاک پھینکتے اور یہ کہتے تھے۔ او فرار یو! او فرار یو! یہ سن کر آنحضرتؐ نے ان کی دلجوئی کے لئے یہ ارشاد فرمایا لیسوا بالفرادین ولکنھم الکرار ون[1] انشاء اللہ (انشاء اللہ یہ آئندہ حملہ آور ہوں گے) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر لشکر شکست خوردہ نہ آیا ہوتا تو خاک پھینکنے اور ان کو فراری کہنے کے کیا معنی تھے؟ اگر وہ فتحیاب آتے تو ان کی دلجوئی کی جاتی نہ کہ دلشکنی؟ کیا اور کسی غزوہ میں بھی ایسا ہوا؟

دوسری روایت جو اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں اس روایت کے آخری الفاظ یہ ہیں:۔ ان خالدا حاش بالقوم حتی تخلصوا من الروم وعرب النصارٰی ان الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا بچنا بہت ہی دشوار ہوگیا تھا مگر حضرت خالدؓ کی جانفشانی اور حسن تدبیر کا نتیجہ تھا کہ پراگندگی کے بعد مسلمان بچکر بھاگ سکے جیسا کہ "تخلصوا" کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے۔

مگر حافظ ابنِ کثیر اسے تسلیم نہیں کرتے اور فرماتے ہیں غزوۂ موتہ میں بھی مسلمانوں کو دیگر غزوات کی طرح فتح نصیب ہوئی اور وہاں سے بھی مسلمان کامیاب و کامران واپس آئے ان کے شکست نہ تسلیم کرنے کے متعدد وجوہ ہیں۔

سب سے پہلی بات جو وہ اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ جب مدینہ سے فوج روانہ کی جاتی ہے تو آنحضرتؐ زید بن حارثہ کو امیر جیش مقرر فرماتے ہیں چونکہ وہ غلام تھے اس وجہ سے مسلمانوں میں چہ میگوئیاں ہوتی ہیں حضرت جعفرؓ اٹھکر اعتراض کرتے ہیں آپ ارشاد فرماتے ہیں:۔ وامض فانک لا تدری (تم گزرو تمہیں راز کیا معلوم) جب فوج مدینہ سے روانہ ہوجاتی ہے تو اس کے کئی دن بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دیتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں۔

فقال اخبرکم ان جیشکم ھذا[2] انھم آپ نے فرمایا میں اس لشکر کے متعلق اطلاع دیتا ہوں کہ وہ

---

[1] ابن ہشام۔ [2] بیہقی عن خالد بن سمیر۔

انطلقوا فلقوا عدو الله فقتل	لشکر یہاں سے گیا اور دشمنانِ خدا کے مقابل ہوا تو اس
زید شہیدا فاستغفر له ثم	مقابلہ میں سب سے پہلے زیدؓ شہید ہوئے پھر آپ نے
اخذ اللواء جعفر فشد	دعاءِ مغفرت کی پھر جعفرؓ نے ہاتھ میں علم لیا انھوں نے
على القوم حتى قتل شهيدا	بڑے زور شور سے حملہ کیا آخر کار وہ بھی شہید ہوئے آپ نے
شهد له بالشهادة واستغفر له ثم	ان کی شہادت کی تصدیق اور دعاءِ مغفرت کی ان کے
اخذ اللواء عبد الله بن رواحه	بعد عبد اللہ بن رواحہ نے علم ہاتھ میں لیا اور بڑی ثابت
فاثبت قدميه حتى قتل شهيدا فاستغفر له	قدمی سے لڑے اور انھیں بھی شہادت نصیب ہوئی پھر
ثم اخذ اللواء خالد بن وليد ولم يكن	خالدؓ نے علم لیا وہ پہلے سے امیر مقرر نہیں تھے مگر موقع کے
من الامراء هو امر نفسه ثم قال اللهم	مطابق خود علم ہاتھ میں لیا، اے اللہ یہ تیری تلواروں
انه سيف من سيوفك انت تنصره	میں سے ایک تلوار ہے تو اس کی مدد کر"

اس روایت کے آخری الفاظ "اللهم انه سيف من سيوفك انت تنصره" سے اتنا صاف معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مدد اور فتح کی دعا فرمائی اس کے ساتھ دوسری روایت بخاری کی ملالی جائے تو اس دعا کی مقبولیت کا بھی پتہ چل جائے گا۔

عن انس بن مالك ان رسول الله	انسؓ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے قبل اس کے
نعى زيدا وجعفرا وبن رواحه	کہ میدان سے کوئی خبر آئے زیدؓ جعفرؓ و ابن رواحہؓ کی
للناس قبل ان ياتيهم خبر	شہادت کی خبر لوگوں کو دیدی اور فرمایا کہ پہلے زیدؓ نے
فقال اخذ الراية زيد فاصيب	علم لیا اور وہ شہید ہوئے پھر جعفرؓ نے لیا وہ بھی شہید ہوئے
ثم اخذ جعفر فاصيب ثم اخذ ابن	پھر ابن رواحہؓ نے علم لیا وہ بھی شہید ہوئے حتیٰ کہ اللہ
رواحه فاصيب وعيناه تذرفان	نے اپنی تلواروں میں سے ایک تلوار کے ہاتھوں
حتى اخذ الراية سيف من سيوف	اپنے دشمنوں پر کامیابی عطا فرمائی"۔

الله حتى فتح الله عليهم" (بخاری شریف ج ۲ ص ۶۱۱ باب غزوہ موتہ)

ان روایتوں سے تصریحی طور پر معلوم ہوتاہے کہ جب حضرت خالدؓ نے اپنے ہاتھ میں علم لیا تو آپ نے مدد کی یہ دعا فرمائی (اللھم انہ سیف من سیوفك انت تنصرہ) پھر جب آپ کو اس سے پہلے کہ میدانِ جنگ سے کوئی اطلاع آئے وحی کے ذریعہ خبر لگ جاتی ہے تو پھر آپ مدینہ کے عام مسلمانوں کو ہر ایک کی شہادت کی تفصیلی طور پر شہادت دیتے ہیں اور پھر خالدؓ کے ہاتھوں فتح اور کامرانی کی خوشخبری سناتے ہیں۔

اس تفصیل کے بعد مسلمانوں کی شکست کا کوئی سوال باقی نہیں رہتا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خود یہ الفاظ ہیں حتی فتح اللہ علیھم اور وہ بھی وحی کے ذریعہ بتلائے ہوئے الفاظ کیونکہ جس وقت آنحضرتؐ نے یہ ارشاد فرمایا کوئی خبر میدان جنگ سے نہیں آئی تھی۔

مگر یہ بات ذرا سمجھ میں نہیں آتی کہ جب فتح نصیب ہوئی لشکرِ اسلام کامران واپس آیا تو پھر مدینہ کے لوگ ان کامرانوں پر عطر و بخور چھڑکنے کے بجائے خاک کیوں پھینک رہے تھے؟ ان کو فرارو! بھگیڑو! کے خطابات کیوں مل رہے تھے؟ بجائے غمخواری کے دلشکنی کیوں کی جارہی تھی؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود تسلی کے الفاظ کہنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

یہ وہ اشکالات ہیں جو طبعی طور پر ایک شخص کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں اور بظاہر ان کا حل بھی کچھ دشوار سا معلوم ہوتا ہے مگر یہ دشواریاں، پیچیدگیاں اور اشکالات تمام روایات کو سامنے رکھنے کے بعد حل ہو جاتے ہیں اور حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

تمام مذکورہ بالا روایتوں کو سامنے رکھنے کے بعد یہ نتیجہ بآسانی نکالا جاسکتا ہے۔

ابن اسحاق جس روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ روایت بمقابلہ دوسری روایتوں کے کمزور اور مرسل اور غریب ہے اسے صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو یہ کہنے میں ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ ابن اسحٰق کو وہم ہوگیا ہے[1] اور کئی واقعے کو ایک واقعہ تصور کرکے خلط مبحث کردیتے ہیں جس سے روایتوں کا صحیح مفہوم سمجھنا تقریباً دشوار ہو جاتا ہے اور واقعہ کی اصلی صورت محو ہو جاتی ہے۔

---

[1] ابن کثیر البدایہ والنہایہ۔

واقعہ کی اصلی صورت یوں ہے۔

(۱) جب لشکر اسلام کفار کے مقابلہ میں پہنچا تو مسلمانوں پر ان کی ظاہری[1] شان و شوکت اور تعداد[2] کی کثرت کا اثر ہوا اور بعض لوگ مرعوب ہو کر بغیر جنگ میں شریک ہوئے مدینہ واپس آ گئے۔

(۲) ان کے واپس آنے کے بعد جو لوگ باقی رہ گئے تھے وہ ثابت قدمی سے لڑے مگر سپہ سالاران اسلام کے پے بہ پے شہید ہونے کے بعد مسلمان اس طرح گھر گئے تھے کہ ان کا نکلنا دشوار ہو گیا تھا۔ حضرت خالدؓ اپنی حکمت عملی سے اس روز لشکر کو کسی طرح بچا لائے جیسا کہ حاش[3] بالقوم حتی تخلصوا سے معلوم ہوتا ہے اور آپ نے غالباً شدت بلا کے وقت دعا کے الفاظ فرمائے تھے انت[4] تنصرہ (اے اللہ! تو مدد فرما)

(۳) اس کے بعد دوسرے روز حضرت خالدؓ نے فوج کی ترتیب[5] بدل دی۔ میمنہ کو میسرہ اور میسرہ کو میمنہ کی جگہ اسی طرح ساقہ اور مقدمہ کو بدل کر میدان میں آئے فوج کی ترتیب بدل جانے سے کفار نے یہ سمجھا کہ مسلمانوں کو کمک آ گئی ہے وہ مرعوب ہونے لگے ان کی ہمتیں چھوٹنے لگیں۔ ادھر حضرت خالدؓ نے پورے زور شور سے حملہ کر دیا جیسا کہ آپ کے ہاتھ سے نو تلواریں[6] ٹوٹیں یہ اسی دن کا واقعہ ہے۔ کفار پہلے ہی سے مرعوب تھے ان کی طبعتیں پست تھیں اس نئے حملے کی تاب نہ لا سکے اور شکست خوردہ بھاگے مسلمان چونکہ کافی تھک چکے تھے اس لئے انھوں نے تعاقب نہیں کیا اور آنحضرتؐ کی دعا کی برکت تھی کہ مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی۔

یہ ہے صورت واقعہ جس کو ابن اسحاق کی غلط فہمی نے ایسا پیچیدہ بنا دیا تھا کہ جس سے کسی قطعی فیصلہ پر پہنچنا نہایت ہی دشوار ہو گیا تھا یہ ابن کثیر ہی کی دیدہ ریزی اور دقیق النظری ہے جنھوں نے اس حقیقت کو واضح کیا۔

نیز اس کی تائید پوری طرح ایک اور واقعہ سے بھی ہو جاتی ہے جس کو امام احمدؒ نے نقل کیا ہے آسانی کے لئے پورا واقعہ بعینہ درج کر دیا جاتا ہے۔

---

[1] بیہقی۔ [2] جیسا کہ بعض روایتوں میں دو لاکھ تعداد بتائی جاتی ہے۔ [3] مفصل روایت اوپر گذر چکی ہے۔
[4] روایت اوپر آ چکی ہے [5] بیہقی [6] بخاری شریف غزوہ موتہ ص ۶۱۱ ج ۲۔

عن عوف بن مالك الاشجعي قال
خرجت مع من خرج مع زيد بن
حارثة من المسلمين في غزوة
موتة و مددی من الیمن لیس
معه غير سيفه فنحر رجل من
المسلمين جزورا فسأله المددي
طائفة من جلده فأعطاه اياه
فاتخذه كهيئة الدرقة ومضينا
فلقينا جمع الروم وفيهم رجل
على فرس له اشقر عليه سرج
مذهب وسلاح مذهب فجعل
الرومي يغري بالمسلمين وقعد له
المددي خلف صخرة فمر به الرومي
فعرقب فرسه وعلاه فقتله واخذ فرسه
وسلاحه فلما فتح الله للمسلمين بعث
اليه خالد ياخذ من السلب قال عوف
فاتيته فقلت يا خالد اما علمت
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قضى بالسلب للقاتل قال بلى
ولكني استكثرته فقلت لتردنه او
لاعرفنكها عند رسول الله صلعم

عوف بن مالکؓ بیان فرماتے ہیں کہ جو لوگ مسلمانوں میں سے
غزوہ موتہ میں شریک ہوئے میں بھی ان کے ساتھ شریک تھا
اور ایک شخص مددی یمنی بھی تھا اس کے پاس صرف ایک
تلوار تھی ایک شخص نے ایک اونٹ ذبح کیا تو مددی نے اس
سے ایک چمڑے کا ٹکڑا طلب کیا اس نے دیدیا تو مددی
نے ڈھال کی طرح اسے بنالیا ہم لوگ چلے اور رومی
فوج کے مقابل ہوئے ایک رومی کے پاس ایک گھوڑا
تھا جو سنہری زین اور سنہرے اوزار سے مزین تھا رومی نے
مسلمانوں کے خلاف لوگوں کو ورغلانا شروع کیا اور
مددی اس کے گھات میں ایک چٹان کا آڑ دیکر بیٹھ گیا
جب رومی ادھر سے گذرا تو اس نے پشت پر سے حملہ کیا
اور اس کے سینے پر سوار ہوگیا اور قتل کردیا اور سامان
اور گھوڑے کو اپنے پاس رکھ لیا جب مسلمان فتحیاب
ہوگئے تو خالد نے ایک شخص کو مددی کے پاس رومی کا
سامان لینے کے لئے روانہ کیا عوفؓ خالدؓ کے یہاں
آئے اور ان سے کہا کہ اے خالد! تمہیں معلوم نہیں کہ
آنحضرتؐ نے مقتول کا مال قاتل کا بنایا ہے کہا ضرور! لیکن
میں اس مال کو چاہتا ہوں تو میں نے پھر کہا کہ تم اس کو
لوٹا دو ورنہ میں آنحضرتؐ سے کہوں گا لیکن خالد نے
انکار کردیا جب ہم لوگ آنحضرتؐ کے پاس آئے تو تمام
واقعہ بیان کیا آنحضرتؐ نے فرمایا خالد تم اس کی چیزیں

اسے واپس کردو۔ میں نے کہا خالد! تم پر افسوس ہے	فابی ان یرد قال عوف فاجتمعنا عند
میں نے پہلے ہی کہا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے	رسول الله صلی الله علیه وسلم فقصصت علیه
فرمایا کہ کیا بات ہے جب میں نے یہ بات کہی تو آنحضرتؐ	قصة المددی وما فعل خالد فقال رسول الله صلعم
غضب آلود ہوئے اور فرمایا "خالد مت واپس کرو!"	یاخالد اردد علیه ما اخذت فقلت دونك یاخالد
پھر عام لوگوں سے مخاطب ہو کر فرمایا تم لوگ ہمارے امراء	الم اف لك فقال رسول الله صلعم وما ذاك
کو چھوڑنا چاہتے ہو ان کی اچھی باتیں تمہارے لئے	فاخبرته فغضب رسول الله صلعم وقال
مفید ہیں اور بری چیزیں ان کے لئے خود وبال ہیں۔	یاخالد لا ترد علیه هل انتم تارکوا امرائی

لكم صفوة امرهم وعلیهم کدرة (رواه مسلم وابوداؤد عن جبیر بن نضیر بن عوف)

ان روایتوں سے صاف پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کو فتح ہوئی مال غنیمت ہاتھ آیا غنیم کے سپہ سالار بھی قتل ہوئے حضرت خالد کے ہاتھ سے ۹ تلواریں بھی ٹوٹیں حضرت خالد نے مداوی سے مال مقتول بھی لیا اور پھر آنحضرتؐ نے واپس کرایا یہ سب کچھ ہوا مگر پھر بھی مسلمانوں کو شکست ہوئی یہ بات کسی طرح سمجھ میں نہیں آتی۔

ان کی تائید اور مزید ثبوت ان اشعار سے بھی ہوتا ہے جس کو قطبۃ بن قتادہ عذری مسلمانوں کے اس میمنہ نے ایک امیر کے قتل کے بعد فخریہ کہے ہیں۔

طعنت ابن رافلة بن الاراش — برمح مضی فیه ثم انحطم

ضربت علی جیده ضربة — فمال کما مال غصن السلم

وسقنا نساء بنی عمه — غداة رقوقین سوق النعم

"میں نے ابن رافلہ کو اپنے نیزے سے ایسا کاری زخم لگایا کہ اس وار کے بعد وہ ببول کی ٹہنی کی طرح مڑ کر رہ گیا (یعنی مر گیا) اور ہم اس کے خاندان کی عورتوں کو لونڈی بنا کر صبح کے وقت اونٹوں کی طرح ہنکاتے ہوئے لے گئے۔"

روایتوں کی صحت ان کی تائیدات اور ان اشعار کی موجودگی میں کوئی وجہ نہیں کہ ہم غزوۂ موتہ میں بھی دیگر غزوات کی طرح فتح تسلیم نہ کریں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ادبیات

افکارِ پریشاں

جناب میرافق صاحب کاظمی امروہوی

دردل ہزار خارِ جنونے خلیدہ ام
اے گل حذر کہ جامۂ ہستی دریدہ ام

وام افگنِ زمانہ بصیدم ہوس مدار
من طائرے زگلشنِ رضواں پریدہ ام

کے میدہم بقیمتِ دینارہائے سرخ
ایں داغ سوزِ غم کہ بعمرے خریدہ ام

سیرم براہِ عشق ہنوزست آرزو
ہرچند تا بمنزلِ اقصٰی رسیدہ ام

زانو شکستہ صیدیِ من نافہ ام ببرد
الاہند آہوئے ازچیں رمیدہ ام

دانستم ازسکوں کہ ہمیں بود مدعا
پائے طلب شکستہ بمنزل رسیدہ ام

وزدیدہ برفگن بہ نیازم نگاہِ ناز
ازسرفتادہ ام کہ نہ ازپا دویدہ ام

پنہاں درونِ سینۂ من داغ آرزوست
حقا چہ دلبری ببرِ خود کشیدہ ام

شوقِ شمیم خلد بروں کردہ ام زسر
زاندم کہ بوئے گلشنِ کویت شمیدہ ام

سیرم مرا بہ گوشۂ عزلت نشاندہ است
من خود بخود نہ پائے بدامن کشیدہ ام

خودرا شناختم کہ خدارا شناختم
خودرا بدیدہ ام کہ خدا را بدیدہ ام

بے رہبری بوادی عرفاں قدم منہ
بسیار گشتہ ام، نہ بجائے رسیدہ ام

قرآنِ پاک وسیرتِ پاک محمدؐ است
آں رہبری کزو سرِ منزل رسیدہ ام

کارم باعتمادِ رفیقاں خراب شد
ازشربتِ زمانہ چہ زہرے چشیدہ ام

یارب کسے بدوش نگیرد زلطفِ تو
آں مایہ معصیت کہ بدنیا خریدہ ام

اے وائے ایں سرائے جہانے کہ یک نفس
راحت دریں سرائے جہانے ندیدہ ام

درفکرِ شعر زندگیم صرف شد افقؔ
دادم چہ نقد و آہ چہ ساماں خریدہ ام

فکرِ لطیف

از جناب لطیف انور صاحب گورداسپوری

تہذیبِ آشیاں سے کہاں آگہی ملی
پیوست تنکے تنکے میں اک برہمی ملی

رونا ملا کہ رونے کی خاطر ہنسی ملی
بدتر ہزار موت سے اک زندگی ملی

جب اس کو میرے رنج میں تیری خوشی ملی
پھر نکتہ چیں کو تہ نہ کسی بات کی ملی

اے شمع تیرے سوز سے کیا روشنی ملی
پروانہ جل بجھا تو نئی زندگی ملی

ہم جس طرف سے نکلے تمہاری گلی ملی
بچ کر کہاں نکلتے کوئی راہ بھی ملی

اے آنیوالو! راحتِ ساحل نہیں نصیب
کیا راستے میں ناؤ کوئی ڈوبتی ملی

کیا کہئے، دل کو اور تھی کس شے کی آرزو
ملنے کو اس کو درد ملا بے کلی ملی

دیکھے گا اس کی خاک کو حسرت سے آسماں
مٹ کر تری گلی میں جسے زندگی ملی

در پردہ سوزِ غم کا تصرف تھا جا بجا
ہر دل میں ایک آگ سی گویا دبی ملی

دل ہو سکا نہ جلوۂ جاناں سے مطمئن
فرصت نہ کشمکش سے نظر کو کبھی ملی

دل پر محیط ہونے لگا شرک کا خیال
جب عقل کو نہ کنہ تری ذات کی ملی

بربادیوں سے میرا نشیمن نہ بچ سکا
ہر تنکے کے لباس میں بجلی چھپی ملی

خوابِ حرم میں بھول گئے ہم خیالِ دیر
انور کہاں پہنچ کے حدِ بندگی ملی

ہندوستانی تمدن | از ڈاکٹر اشور اٹوپا پروفیسر جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد دکن۔ تقطیع خورد ضخامت ۴۰۴ صفحات کتابت طباعت بہتر قیمت ہے پتہ:۔ ادارہ ادبیات اردو حیدرآباد دکن۔

اردو زبان میں ہندوستان کے اسلامی عہد پر متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور لکھی جا رہی ہیں لیکن اب تک ہماری نظر سے اردو کی کوئی ایسی مستقل اور کسی مستند مورخ کی کتاب نہیں گذری تھی جس میں ہندوستان کے قدیم تمدن پر بسط و تفصیل اور تحقیق و تلاش کے ساتھ گفتگو کی گئی ہو۔ اس اعتبار سے ڈاکٹر اشور اٹوپا صاحب کی یہ کوشش اردو خوان طبقہ کے شکریہ کی مستحق ہے کہ موصوف نے یہ کتاب لکھکر اردو کے سنجیدہ ادب میں ایک قابل قدر اضافہ کیا ہے۔ موصوف نے اس کتاب میں ہندوستان کی قدیم ترین قدم دراوڑی سے (جس کا زمانہ ایرین قوم سے بھی تقریباً ڈیڑھ ہزار برس پہلے بتایا جاتا ہے) لیکر گپت کے زمانہ تک کی مکمل سیاسی، تمدنی، ادبی اور ایک حد تک علمی تاریخ لکھی ہے۔ جس میں عہد بعہد کے معاشرتی اور تمدنی و سیاسی حالات۔ ان کے پیدا ہونے کے اسباب و علل۔ ہر عہد کی مشہور شخصیتیں، تمدنی خصائص و امتیازات، حکومت کا طریقہ، ذہنی اور دماغی افکار و میلانات، لٹریچر کی نوعیت۔ ادبی خصوصیات، مختلف طبقات، اور ان کے امتیازی علائم و مختصات، فن تعمیر عمارتوں کے کتبات جو محکمۂ آثار قدیمہ کی کوششوں سے اب تک دستیاب ہو سکے ہیں۔ مذہب فلسفہ۔ اس کے مختلف اسکول۔ اخلاق۔ راعی اور رعایا کے تعلقات، پیشے اور صنعت و حرفت اقتصادی حالت۔ دولت کے وسائل و ذرائع۔ غرض یہ ہے کہ تمدن کے وسیع مفہوم کے ماتحت جتنے عنوانات زیر بحث آسکتے ہیں۔ لائق مصنف نے ان سب پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ کتاب کی پہلی جلد ہے ابھی دو جلدیں اور لکھی جائیں گی۔ زبان صاف و سلیس اور عام فہم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فاضل

مصنف نے یہ کتاب علمی نہیں بلکہ تعلیمی مقصد کو پیشِ نظر رکھکر لکھی ہے۔ اسی وجہ سے اس میں ماخذ کا ذکر اور ان کا حوالہ نہیں ہے۔ انگریزی زبان میں تو اس موضوع پر بہت اچھی اچھی اور تحقیقی کتابیں کئی ایک ہیں۔ اردو میں بہر حال یہ پہلی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ امید ہے کہ ارباب ذوق اس کی قدر کریں گے

طبعیاتی کائنات | از پروفیسر سید محمد علی خاں صاحب نظام کالج حیدرآباد دکن۔ تقطیع خورد ضخامت ۹۶ صفحات کتابت طباعت خاصی قیمت ۸ ر پتہ:۔ ادارہ ادبیات خیریت آباد حیدرآباد دکن۔

یہ کتاب بقامت کہتر سہی، مگر بقیمت بہتر ہونے میں شک نہیں۔ اس میں طبعیاتی کائنات یعنی زمین۔ سورج۔ چاند۔ ستارے۔ آسمان۔ مادہ۔ نور۔ ایتھر۔ منفی اور مثبت شعاعیں۔ لاشعاعیں، موجی میکانیات وغیرہ وغیرہ چیزوں کے متعلق واقعات و مشاہدات کا مختصر بیان ہے۔ جس کو متوسط درجہ کے اردو خواں لوگ بھی سمجھ سکیں۔ ریاضی کے پیچیدہ مسائل اور دوسری فنی تفصیلات کا ذکر نہیں ہے۔ تعلیم عوام و اطفال کے سلسلہ میں خصوصاً یہ رسالہ مفید ثابت ہوگا۔

آخر میں اصطلاحات کی ایک فہرست انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں ہے جس سے رسالہ کی افادیت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

نفیرِ غم | از مولانا سیماب اکبرآبادی تقطیع خورد ضخامت ۹۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت عہ ر۔ پتہ:۔ دفتر رسالۂ شاعر آگرہ

یہ ان نظموں، قطعات اور رباعیات کا مجموعہ ہے جو مولانا سیماب اکبرآبادی نے خالص اہل سنت والجماعت نقطۂ نظر سے سید الشہدا امام حسینؓ کی شہادت کے مختلف پہلوؤں پر خصوصاً اور دوسرے عظیم المرتبت شہدا اسلام کے واقعات شہادت پر عموماً لکھی ہیں۔ ان سے شہادت کا فلسفہ اور راز۔ ہمیں اس سے کیا سبق لینا چاہیئے۔ اس شہادت کی یادگار کو کس طرح منانا چاہیئے۔ اہلبیت اطہار کی والہانہ محبت و ارادت اور ان کی جلالت و عظمتِ شان ان سب چیزوں کا اظہار ہوتا ہے۔ امام حسینؓ کی بارگاہ عظمت پناہ میں متعدد سلام بھی ہیں۔ جن میں شاعر نے گویا اشعار کے طشت زریں میں اپنے دل و جگر کے ٹکڑے نکالکر بطور نذرانہ پیش کر دیئے ہیں۔ تمام نظمیں اور قطعات خوب ہیں اور ہمارے

نزدیک مسلکِ حق کے ترجمان ہیں۔ عام طور پر یادگارِ حسینؓ ہندوستان میں جس طرح منایا جاتا ہے جس میں سوائے گریہ فشانی اور نوحہ خوانی کے کچھ نہیں ہوتا۔ اور عملاً اسوۂ حسینی کی پیروی کرنے کا جس سے کوئی احساس اور جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے خلاف پرزور اور صاف صاف لفظوں میں احتجاج کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ایک امام حسینؓ ہی کیا۔ تھوڑے بہت فرق سے اسلام کی ابتدائی تاریخ تو تمام تر ہی شہادت فی سبیل اللہ کی ایک مسلسل تاریخ ہے۔ اس لئے امام حسینؓ کی شہادت کے سوا اور تمام شہادتوں کو نظر انداز کر دینا اور ان کی یادگار نہ منانا گویا خود اپنی تاریخ کے روشن ابواب سے اغماض برتنا ہے۔ حصہ نظم کے سوا شروع میں جو ایک خطبہ ہے اس میں اسی مسئلہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

البنۃ" یزید در بارِ خداوندی میں" کے عنوان سے جو نظم ہے وہ محلِ نظر ہے۔ اس میں تقدیر کے ایک غامض مسئلہ کو چھیڑ دیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک اس قسم کے مسائل کا خاطر خواہ حل نظم میں نہیں ہو سکتا اور عمی اعتبار سے اس کا اثر اچھا نہیں ہوتا۔

گردش | از مجنوں گورکھپوری تقطیع خورد ضخامت ۱۱۱ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت عہ ر پتہ :۔ کتب خانہ علم و ادب اردو بازار جامع مسجد دہلی۔

یہ مجنوں صاحب گورکھپوری کا ایک طویل افسانہ ہے جو ۱۹۲۶ء میں "ایوان" گورکھپور میں "قسمت کا پانسہ" کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ جیسا کہ افسانہ نگار نے خود لکھا ہے۔ اس افسانہ کو طامس ہارڈی کے ایک تمثیلی ناول کے نمونہ کے طور پر لکھا گیا ہے۔ طامس ہارڈی اپنی قنوطیت کے لئے مشہور ہے چنانچہ اس افسانہ میں بھی وقتی شادمانی کے ساتھ حزن و یاس اور تدبیر کے مقابلہ میں تقدیری ناکامی کا عنصر غالب ہے۔ بہرحال افسانہ دلچسپ ہے۔ زبان میں سادگی اور صفائی کے ساتھ ہلکا سا لوچ بھی ہے اس لئے دوران مطالعہ میں دلچسپی قائم رہتی ہے۔

جھلکیاں | از سید یوسف بخاری دہلوی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۲۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد دو روپیہ۔ پتہ :۔ مکتبۂ جہاں نما دہلی۔

یہ چودہ مختصر افسانوں کا مجموعہ ہے جن میں سے بعض انگریزی سے ترجمہ ہیں اور بعض طبع زاد

ہیں۔ زبان سادہ اور صاف ہے۔ کہیں کہیں تشبیہات و استعارات کی رنگینی اور اس کے ساتھ نیگوریت
بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً

"سیاہ بادل فضا کے جھنڈوں کی طرح لہرا رہے تھے"
"باغوں کے درخت بے تحاشہ ہوا میں جھول رہے تھے"
(آوارہ ترجمہ از ٹیگور)

پلاٹ عموماً مختصر ہے جس میں زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ایک طائرانہ نفسیاتی نظر ڈالی گئی ہے
بعض واقعات خوب اور دلچسپ ہیں۔ کہیں کہیں تعمق فکر بھی کارفرما نظر آتا ہے البتہ کردار نگاری بحیثیت
مجموعی زیادہ لائق توجہ ہے۔ عریانی سے تمام افسانے پاک ہیں۔ جن کو ہر شخص پڑھ سکتا ہے۔

تذکرہ دار العلوم از جناب نصیر الدین صاحب ہاشمی۔ تقطیع خورد ضخامت ۱۲۹ صفحات کتابت و
طباعت بہتر قیمت عہ پتہ:۔ حبیب کمپنی اسٹیشن روڈ حیدرآباد دکن

یہ کتاب حیدرآباد دکن کی ایک بہت پرانی درسگاہ مدرسہ دار العلوم بلدۂ حیدرآباد کی ایک
تاریخی سرگذشت ہے کہ اس درس گاہ کی بنیا دکب اور کیسے پڑی۔ عہد بعہد اس میں کیا کیا تبدیلیاں پیدا
ہوتی رہیں۔ دوسری درسگاہوں سے اس کے تعلقات کیسے رہے۔ سرکار نظام کی طرف سے
اس کی اعانت کس کس شکل میں ہوئی۔ ہر عہد کے اساتذہ۔ لائق طلباء۔ دار العلوم کا نصاب تعلیم۔
اس کی دوسری مصروفیتیں۔ طلبا کی انجمنیں۔ ان کے کام۔ یہاں کے فارغ التحصیل حضرات کی علمی۔ ادبی،
دینی اور اجتماعی خدمات یہ سب امور وضاحت سے بیان کئے گئے ہیں۔ ایک قدیم تعلیم گاہ کے حالات
کی حیثیت سے تعلیم سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے اس کا مطالعہ باعث دلچسپی ہوگا۔

برہان

جلد دوازدہم　　شمارہ (۴)

ربیع الثانی ۱۳۶۳ھ مطابق اپریل ۱۹۴۴ء

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعض اوقات ہمارے برادرانِ وطن اسلامی تاریخ کے کسی ایک واقعہ کے متعلق کسی عجیب و غریب بلکہ مضحکہ انگیز غلط فہمی اور غلط بیانی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ارباب خبر اس سے ناواقف نہیں ہیں۔ سر جادو ناتھ سرکار ہندوستان کے مشہور مورخ اور مصنف ہیں۔ سلطان اورنگ زیب عالمگیرؒ اور ان کے عہد کا اُن کو ایک ذمہ دار اور مستند و محقق مورخ تسلیم کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ فارسی زبان بھی اچھی جانتے ہیں اور ان کے پاس قلمی مخطوطات اور نادر دستاویزات کا بھی ایک بڑا ذخیرہ ہے۔ لیکن بایں ہمہ ایک موقع پر انھوں نے عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ کے ایک فقرہ "کلمۃ الملك عقیم" کا جو سلطان مرحوم نے اپنے ایک فرزند کو لکھا تھا ترجمہ یہ کیا کہ "بادشاہ کا قول بانجھ ہوتا ہے" اور اس پر عالمگیر کے ظلم و ستم اور جبر و استبداد کی ایک عمارت کھڑی کر دی۔ حالانکہ عربی زبان کا ایک مبتدی بھی جانتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہرگز ہو ہی نہیں سکتا۔ کلمہ الگ ہے اور اس کے بعد جو لفظ ہے وہ مَلِک نہیں بلکہ مُلک ہے۔ تو اب معنی یہ ہوئے کہ "مُلک بانجھ ہے" عالمگیرؒ اپنے فرزند سے فرماتے ہیں کہ "تم الملک عقیم" کے مقولہ کو یاد رکھو یعنی سلطنت اسی کو ملتی ہے جو اس کا اہل ہو محض کسی بادشاہ کا بیٹا ہونے کی وجہ سے کسی کو سلطنت کی امید نہیں رکھنی چاہیے۔" بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا۔"

یہ تو خیر پرانی بات ہوگئی۔ اب آیئے آپ کو ایک تازہ "انکشاف" سے روشناس کرائیں۔ سید الشہدا امام حسین رضی اللہ عنہ کے واقعۂ شہادت کو کون نہیں جانتا۔ عربی اور فارسی کا کیا ذکر! اردو میں اس واقعہ پر متعدد اور مستند کتابیں موجود ہیں، ایسے مشہور واقعہ کی نسبت اگر کوئی افسانہ گھڑا جائے تو اس پر جتنی بھی حیرت ہو کم ہے۔

انگریزی اخبار ڈان مورخہ ۱۹ ارمارچ ۱۹۴۴ء سے معلوم ہوا کہ پنجاب کے ایک ہندو پروفیسر نے ایک کتاب لکھی ہے جس پر ایک کالج کے ہندو پرنسپل نے جو آکسفورڈ یونیورسٹی کے بی۔اے آنرز ہیں نظر ثانی بھی کی ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کی ٹکسٹ بک کمیٹی کے پاس منظوری کے لئے بھی پہنچ چکی ہے۔ اس میں لائق پروفیسر صاحب واقعۂ کربلا کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"محرم مسلمانوں کا ایک عظیم الشان تہوار ہے۔ یہ ہر سال حسینؓ کی وفات پر ماتم کرنے کے لئے منایا جاتا ہے۔ جو علیؓ کے بیٹے اور پیغمبر محمدؐ کے "بھتیجے" تھے۔ ان کی موت ایک ظالم جس کا نام یزید تھا اس کے ہاتھوں نہایت ہی دردناک حالات میں واقع ہوئی۔ یزید دمشق کا بادشاہ اور بڑا ظالم اور شریر تھا۔ دمشق کا خلیفہ بڑا غیر منصف اور طاقتور فرماں روا تھا۔ اس نے اپنے بھائیوں کو ان حقوق سے محروم کرنا چاہا جو ان کو پیغمبر سے ورثہ میں پہنچے تھے۔ لیکن اس کے بھائی اس کو ایسا نہیں کرنے دیتے تھے۔ اس کا نتیجہ جنگ ہوا جو دیر تک جاری رہی۔ اس لڑائی میں پہلے تو حسینؓ کامیاب ہوگئے لیکن جلد ہی تخت پر ایک نیا خلیفہ آگیا۔ اس خلیفہ کے عہدِ حکومت میں حسینؓ کو بڑے بھاری نقصانات برداشت کرنے پڑے اور آخر کار ان کو اپنے بھائی کے ساتھ زندگی کی خاطر بھاگنا پڑا۔ ان کے دشمنوں نے ان کا پیچھا کیا۔ اس لئے ان کو مجبوراً ایک کنوئیں میں پناہ لینی پڑی۔ ان کو کنوئیں میں ٹھہرے ہوئے کچھ دیر ہوئی تھی کہ ان کے دشمن بھی تلاش کرتے کرتے اسی مقام پر پہنچ گئے۔ پہلے پہلے تو دشمنوں کو اس کا شبہ نہیں ہوا کہ مفرور کنوئیں میں پناہ گزیں ہوں گے۔ کیونکہ کنوئیں پر ایک مکڑی نے جالا بن رکھا تھا لیکن جب یہ دشمن وہاں سے چلنے لگے تو انھوں نے دیکھا کہ چند چھپکلیاں کنوئیں کی دیواروں پر اوپر کی جانب دوڑ رہی ہیں۔ یہ دیکھکر ان کو شبہ پیدا ہوا کہ کنوئیں میں کچھ آدمی معلوم ہوتے ہیں۔ اس شبہ کی وجہ سے یہ لوگ پیچھے لوٹے اور انھوں نے کنوئیں میں تلاش شروع کردی۔ یہاں انھوں نے دونوں بھائیوں کو پالیا۔ اور گرفتار کر کے کربلا لے گئے۔ جہاں دونوں کو قتل کردیا گیا۔"

یہ ہے بعینہ اردو ترجمہ کتاب کے اُس انگریزی اقتباس کا جو اخبار ڈان میں شائع ہوا ہے۔ آپ اس کو پڑھیے اور بتائیے کہ کیا طلسم ہوشربا کی اس داستان کا بجز اس کے کہ "یزید دمشق کا بادشاہ تھا اور ظالم تھا" کوئی اور ایک جملہ بھی درست ہے۔ کس قدر افسوس اور حیرت کی بات ہے کہ آج جبکہ فنِ تاریخ ایک مستقل اور نہایت مرتب و مہذب فن کی شکل اختیار کر چکا ہے۔ ایک مشہور ترین واقعہ کی نسبت بھی اس طرح کی یاوہ گوئی کرنے کی جرأت کی جا سکتی ہے۔

گر ہمیں مکتب است وایں ملا کارِ طفلاں تمام خواہد شد

ایران کے تہذیبی اور ثقافتی مشن کے ایک ممبر نے رابندر ناتھ ٹیگور کے بالمقابل حکیم شرق ڈاکٹر اقبال مرحوم کی نسبت دہلی میں جو الفاظ کہے تھے اور جن کو مسلمانانِ ہند کے واحد ترجمان انگریزی اخبار ڈان نے نہایت جلی عنوان سے نمایاں کر کے شائع کیا تھا۔ ان کو پڑھ کر عام مسلمانوں کی طرح رنج اور افسوس تو ہمیں بھی ہوا تھا لیکن حیرت واستعجاب ذرا نہیں ہوا۔ کیونکہ ان الفاظ کا قائل اقبال کی شاعری کی زبان (فارسی) سے وطنی اور ملکی تعلق رکھنے کے باوصف شانتی نکیتن میں ایک عرصہ تک فارسی کا پروفیسر رہ چکا ہے۔ اس بنا پر اس کا ٹیگور کی شخصیت سے زیادہ متاثر ہونا بعید از قیاس نہیں ہے۔ علاوہ بریں اصل چیز یہ ہے کہ اقبال کی حقیقی قدر اسی ملک کے مسلمان کر سکتے ہیں جو محض ڈراموں، افسانوں اور خیالی گیتوں کو پڑھنے اور ان سے لطف اٹھانے کے خوگر نہ ہوں۔ بلکہ جو اسلام کی عالمگیر اخوت انسانی کی دعوت اور اس کے فلسفۂ حیات و قانونِ زندگی سے گہری دلچسپی رکھتے ہوں۔ ان کے برخلاف جو لوگ ایرانیت و تورانیت کی قومی عصبیتوں میں جکڑے ہوئے ہیں اور جو نسلی امتیاز و برتری۔ اور وطنی تفوق و عظمت کے نشہ سے مخمور ہوں ان کو اس شاعرِ ملتِ بیضا کا پیغام کیونکر متاثر کر سکتا ہے جس نے کہا تھا

ازاں نمرود با من سرگرانست
بتعمیرِ حرم کوشیدہ ام من

نظریۂ موت اور قرآن

از مولانا سید ابوالنظر رضوی

(۲)

اس سے آپ کو اندازہ ہوا ہو گا کہ تقدیر کے معنی تحدید کے ہیں اور تحدید علمی بھی ہوسکتی ہے اور علمی و فعلی بھی۔ کوئی شک نہیں کہ کائنات کا ہر ذرہ خدا کے علم میں ہے۔ لیکن کیا محض اس بنا پر کہ ہر قانون قانون ساز کے علم میں بھی ہوتا ہے اس کو بجائے قانون علم اور احساسِ ذہنی کہدیا جائے گا۔ قرآن نے صاف بتا دیا ہے کہ خدا کا اندازہ ذہنی اندازہ نہیں ہوتا بلکہ وہ اندازہ ہوتا ہے جو موجودات واشیار میں اندازہ کر دیا گیا ہو یعنی قرآن کی مراد قدر و تقدیر سے اس کا عملی پہلو ہے نہ کہ ذہنی۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ جو حقائق کی ترجمانی میں بہت بلند پایہ رکھتے ہیں الخیر الکثیر ص۲۳ پر تقدیر کے متعلق فرماتے ہیں۔

والتقدیر تقدیران مبرم ومعلق اما	تقدیر کی دو قسمیں ہیں۔ مبرم و معلق۔ معلق ہر شخص کی
المعلق فاستعداد کل عین وبحسبہ	ذاتی استعداد کا نام ہے اور اس ہی کے مطابق دعا اور
ینفع الدعاء والتدبیر واما المبرم	تدبیر کارگر ہوتی ہے اور مبرم کائنات کی مجموعی استعداد
فاستعداد کل العالم جملۃ واحدۃ	کا نام ہے اور وہ کبھی تبدیل نہیں ہوتی۔
وھو لا یتخلف قط۔	

دیکھیے شاہ صاحب تقدیر کی تعریف علمِ الٰہی سے نہیں کرتے بلکہ استعدادات کا ہی دوسرا نام تقدیر رکھتے ہیں خواہ وہ استعدادات طبعی ہوں یا ماحولی یا مشترک۔ جس کے صرف ایک ہی معنی ہوسکتے ہیں کہ طبعی موثرات اور ماحولی اسباب وعلل جس نوع کی استعداد بھی قانونِ فطرت کے تحت پیدا کر دیں گے اس ہی کے مطابق نتائج برآمد ہوں گے اور اس ہی کو تقدیر یا قانونِ فطرت کے اسباب و نتائج سے تعبیر

کیا جائے گا۔ شاہ صاحب نے بدور بازغہ صفحہ ۱۱۱ میں تقدیر کے مسئلہ پر جو وجدانی اور عقلی بحث فرمائی ہے وہ بھی ہمارے نظریہ کے خلاف نہیں لیکن چونکہ اس پر روشنی ڈالنے کے لئے دوبارہ بحث کا آغاز کرنا پڑے گا اس لئے اس وقت تک خاموش رہنا چاہتا ہوں جب تک کہ علمی تنقیح کے ذریعہ مجھے مکمل بحث کے لئے مجبور نہ کر دیا جائے

ان تمام دلائل کے ہوتے ہوئے میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ کیوں عام معتقدات کے زیر اثر ہم موت کو غیر اختیاری قرار دیدیں اور یہ تصور کرتے رہیں کہ اس طرح ہم نے اسلام اور اس کے اصولی عقائد کی تبلیغ کر کے بڑے ثواب کا کام کیا ہے۔ اسلام کی تعلیم کو کچھ اس طرح مسخ کر دیا گیا ہے کہ اس کے خلاف قلم اٹھاتے ہوئے ہاتھ کانپنے لگتے اور رعشہ طاری ہو جاتا ہے لیکن حقیقت ہر حال میں حقیقت رہیگی اور اس ہی حقیقت کے بھروسہ پر میرا دعویٰ ہے کہ موت نیند کی طرح اختیاری بھی ہے اور غیر اختیاری بھی۔ سارا الزام تقدیر کے ذمہ رکھکر انسانی کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی ہے۔

(۲) موت کے تصور سے بخلاف نیند کے خوف اور رنج پیدا ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ دونوں حقائق باہم کوئی مماثلت اور مشاکلت نہیں رکھتے بلکہ روحِ انسانی موت سے ہرگز لرزہ براندام نہیں ہوتی اگر اُسے کثافیات سے بالاتر اور لطافتوں میں گم کر دینے کی فرصت نصیب ہو سکے۔ صحابہؓ کا شوقِ جہاد اور صوفیہ کی طمانیتِ قلب اس ہی کا نتیجہ تھی ہے اور رہیگی۔ انسانی فطرت کی اگر وہ تمام استعدادات اور قوتیں بیدار ہو جائیں جو قدرت نے اس کے اندر ودلیعت کی تھیں تو بآسانی یہ حقیقت محسوس ہو جائے گی کہ ہستی کا یہ انقلاب اور سعی تخریب تعمیر ارتقا اور ابدیت کے لئے ضروری تھی۔ ترقی انقلابات سے وابستہ ہے۔ اس لئے ابدیت کے مراحل طے کرنے کے لئے موت کے راستہ سے گزرنا ناگزیر ہے بلکہ اس شخص کے لئے جنتِ ارضی کا دوسرا نام ہے جو سمجھتا ہے کہ اگر یہ چیز نہ ہوتی تو حیاتِ ابدی کا کوئی امکان باقی نہ رہتا۔ لیکن جس کے مادی اور کثیف ماحول نے اس کو گرد و پیش سے آزاد ہو سکنے کی اجازت نہ دی ہو وہ یقیناً موت کے تصور کو ایک لمحہ کے لئے بھی گوارا نہیں کر سکتا۔ موت کا خوف و رنج دراصل اس کثیف ماحول کی آرزو ہے جس نے زندگی کو تاریک بنا دیا ہو۔ ماحول جس قدر آلودگیوں سے لبریز ہو گا، موت اسی قدر خوفناک محسوس ہوگی اور جس قدر ماحول کی زائیدہ زندگی لطیف، پاکیزہ اور تابناک ہوگی اس ہی نسبت سے

موت کی تلخیاں بھی کم سے کم تر ہوتی جائیں گی۔ چنانچہ اگر آپ صحابہ، روحانیین اور فلاسفہ یا پست و تاریک طبقہ کے لوگوں کے حالات کا مطالعہ فرمائیں گے تو جو کچھ میں عرض کر رہا ہوں اس کی صداقت کا اعتراف کرنا پڑے گا۔ اس کے معنی کیا ہوئے یہی کہ موت کا خوف تقاضائے فطرت نہیں بلکہ عدم علم، عدم احساس اور عدم لطافت کی وجہ سے ہے۔ جب روحِ انسانی کی استعدادات خوابیدہ ہوجاتی ہیں تو طبعیتِ عنصری کے عوامل و مؤثرات اپنا کام کرنے لگتے اور ہر شکست و ریخت ہر تخریب و انقلاب کو موت ہی کے معنی میں محسوس کراتے ہیں حتیٰ کہ جب یہ تاثرات و انفعال پورے شباب پر آجاتا ہے تو ابدی زندگی تو رہی ایک طرف قوم و ملک کی زندگی کے لئے بھی موت کا مقابلہ کرنا حماقت محسوس ہونے لگتا ہے۔ اور اس طرح قوم کی قوم غلامی کی ٹھوکروں کے سپرد ہوجاتی اور خود زندگی کو موت سے بدتر بنا دیتی ہے۔ اگر موت منطقی طور پر زندگی کا اور تخریب تعمیر کا سبب نہ ہوسکتی تو ملک و قوم کے لئے موت کو پسند کرنا بھی بالکل غیر منطقیانہ بات ہوتی۔ حالانکہ ہمارا مشاہدہ ہے اور تاریخی مشاہدہ کہ موت ہمیشہ زندگی کو اپنے پہلو میں رکھتی ہے۔ موت سے بھاگنا زندگی سے بھاگنا ہے۔ انفرادی موت انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کی زندگی کا باعث ہوتی ہے۔ زندگی کی آرزو کرنے کے لئے موت کی بھی آرزو کرنا ہوگی۔ جب موت ایک نوع کی زندگی اس فانی عالم میں بھی پیدا کرسکتی ہے تو کیا قانونِ قدرت ہی کے تحت قدرتی انقلاب یہاں پر موت سے پیدا ہونے والی زندگی اور منافع سے زیادہ بہتر زندگی اور لذتوں کا باعث نہیں ہوسکتا۔ کیوں؟

بہرحال کثیف ماحول، قوائے عملی کے اضمحلال اور روحانی احساس و شعور کے فقدان سے موت کا خوف پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہونے والے انقلاب کے گوناگوں پہلو انسان کی نگاہوں کے سامنے آجائیں تو وہ ہرگز خوف زدہ نہیں ہوسکتا۔ روحانیین نے یہ "سنیما" دیکھ لیا اس لئے وہ خوف نہیں کرتے۔ ہم نے کبھی اپنے گرد و پیش سے باہر اور مادی قوتوں سے بالاتر پرواز کرنے کی کوئی مستقل کوشش نہیں کی اس لئے ہم خوف سے کانپنے لگتے ہیں۔ نیند مادی زندگی کو ایک وقفے کے لئے ہم سے دور کرتی ہے اور موت ہمیشہ کے لئے اور چونکہ ہم زندگی کی بجائے مادی ماحول سے محبت کرتے ہیں۔ دوسرے موت سے زندگی

پیدا ہو سکنے کا یقین بھی نہیں رکھتے۔ بنا بریں موت نیند کی طرح دلکش اور شیریں نہیں رہتی لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اگر ہماری کمزوریاں، مغالطات اور بدگمانیاں موت اور نیند کے متعلق مختلف احساساتِ ذہنی پیدا کردیں تو ان دونوں کا باہمی تشابہ بھی غلط ہو جائے اور موت کو گہری نیند سے تعبیر نہ کیا جا سکے۔

مجدد الف ثانیؒ موت اور نیند کی یکساں حقیقت کو تسلیم نہیں کرتے چنانچہ مکتوبات امام ربانی جلد ثالث صفحہ ۶۰ پر کسی صاحب کو جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"والمے کہ در خواب در عالم مثال احساس نمودہ می آید صورت و شبح آں عقوبت است کہ ایں آں مستحق گشتہ است واز برائے تنبیہ، وایں معنی را بروئے ظاہر ساختہ اند و عذابِ قبر ازیں قبیل نیست کہ حقیقت عقوبت است نہ صورت و شبہ عقوبت و نیز المے کہ در خواب احساس نمودہ می آید اگر فرضاً حقیقی ہم داشتہ باشد از قسم المہائے دنیوی خواہد بود و عذابِ قبر از عالم عذابِ اخروی است و شتان بینہما"

چند سطروں کے بعد اس آیت پر بھی بحث فرمائی ہے جس سے موت کا نیند جیسا ہونا ثابت ہوتا ہے فرماتے ہیں۔

عذابِ قبر را در رنگ عذاب خواب دانستن از عدم اطلاع است از صورتِ عذاب و حقیقتِ عذاب و نیز منشا ایں اشتباہ توہم مجانست عذابِ دنیا است بعذاب آخرت وایں باطل است بین البطلان سوال از کریمہ اللہ یتوفی الانفس حین موتھا والتی لم تمت فی منامھا الخ مفہوم می شود کہ توفی الانفس چنانچہ در موت است در خواب است نیز عذاب یکے را از عذابہائے دنیا شمردن و عذابہائے دیگر را از عذابہائے آخرت گفتن بہ کدام وجہ است۔

(جواب) توفی نوم ازاں قبیل است کہ شخصے از وطنِ مالوفِ خود بہ شوق و رغبت از برائے سیر و تماشا بیروں آید تا فرح و سرور حاصل کند و خرم و شاداں بوطنِ خود باز رجوع نماید و سیرگاہ او عالمِ مثال است کہ متضمن عجائب ملک و ملکوت است و توفی موت نہ چنیں است کہ آنجا ہدم وطنِ مالوف است و تخریب بنائے معمورہ ازیں جا است کہ در توفی نوم محنت و کلفت حاصل نیست بلکہ متضمن فرح و سرور است و در توفی موت شدت و کلفت است پس

وطن متوفائے نومی دنیا بود و معاملہ کہ باونماند از معاملاتِ دنیا باشد و متوفائے موتی بعد از تخریبِ وطن مالوف خود انتقال بآخرت نمودہ است و معاملہ با او از معاملات اخروی گشتہ من مات فقد قامت قیامتہٗ شنیدہ باشد۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے جس بنیادی اور عام غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے یہ مکتوب تحریر فرمایا ہے اس کے خلاف کسی شخص کو مجال دم زدن نہیں ہو سکتی۔ ہیبت ناک خواب اور عذابِ قبر میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لذت والم کا جس حد تک احساس وشعور موجودہ زندگی میں ممکن ہے آئندہ زندگی میں اس سے کہیں زیادہ ہوگا۔ احساس وشعور کی لطافت، قوت اور گہرائی مادی کثافتوں میں اتنی مضمحل ہو چکی ہے کہ ہم ان کی اصل قوت کا اندازہ ہی نہیں کر سکتے اور اگر اندازہ کریں گے تو غلط در غلط ہوگا۔ اس ہی چیز کو مجدد صاحبؒ نے بھی بیان فرمایا ہے تاکہ ایسے حضرات جو ہنوز روحانی مراحل طے کر رہے ہیں یا ان سے یکسر غافل ہیں۔ مغالطات کے سپرد ہو کر شاہراہ سے علیحدہ نہ ہو جائیں کیونکہ خطِ مستقیم سے معمولی انحراف بھی دوزخ تک پہنچا دیتا ہے لیکن میں اس سلسلہ میں بصد ادب کچھ عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں۔ سب سے پہلے تو یہ کہ "یتوفی الانفس والی آیت کے سلسلہ میں مجدد صاحبؒ نے جو" توفی انفس چنانچہ درموت است درخواب است" کا انکاری جواب دیا ہے وہ بتاتا ہے کہ نوم اور رویا کے فروق شاید اس وقت ملحوظِ خاطر نہ ہوں گے ورنہ سائل کی غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے بتایا جا سکتا تھا کہ اس آیت کو صور مثالیہ کے ذریعہ خواب یا عالمِ قبر میں لذت والم کا باعث ہونے سے کچھ واسطہ نہیں۔ تذکرہ موت اور نوم کا ہے نہ کہ نوم اور رؤیا کا۔ نوم جسمانی تغیرات ونتائج کا نام ہے اور رؤیا تخیلی اثر پذیریوں کا خود قرآن نے بھی ان فروق کا لحاظ رکھا ہے۔

حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کے واقعہ کا تذکرہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے۔

قَالَ یٰبُنَیَّ اِنّیٓ اَرٰی فِی الْمَنَامِ کہا اے میرے بیٹے میں نے سوتے میں دیکھا ہے۔

منام ظرف ہے اور رویت مظروف دونوں الگ الگ چیزیں ہیں واقعہ معراج کے سلسلہ میں ارشاد ہوتا ہے۔

وما جعلنا الرویا التی اریناک — ہم نے جو کچھ تمہیں (بیداری کے) خواب میں دکھایا
الا فتنۃ للناس — وہ لوگوں کی آزمائش کے لئے تھا۔

یہاں رویت کو براہ راست رویا سے وابستہ کردیا گیا گویا کہ ان دونوں میں اضافات کی کوئی بیگانگی نہیں پائی جاتی اردو میں نوم کا ترجمہ سونے سے کرنا چاہئے اور رُویا، کا خواب سے۔

پھر یہ سوال کس طرح پیدا ہوسکتا ہے کہ چونکہ موت اور نیند کے جسمانی تغیرات یکساں ہوتے ہیں اس لئے خواب اور عالمِ قبر کی صورِ مثالیہ بھی باہم دگر یکساں ہوگئیں۔ رویا رکھنے کی صورت میں یہ سوال ہوسکتا تھا، نوم کے متعلق نہیں ہوسکتا۔ مغالطۂ عوام کی حد تک ایسی غلط فہمی کا ضرور امکان تھا اور ہے کیونکہ وہ خواب کو سونے کی حالت اور خواب دیکھنے دونوں پر بے باکانہ استعمال کرسکتے اور فریب خوردگی میں مبتلا ہوسکتے ہیں اگر مجدد صاحب اس نکتہ کی وضاحت فرمادیتے تو سوال اپنی موت خود ہی مرجاتا چاہے اس کے بعد مزید طمانیتِ خاطر کے لئے خواب و عالمِ قبر کے تشابہ اور عدم تشابہ کی بحث چھیڑ دی جاتی

دوسری چیز عالمِ قبر میں صورت و شبہ عقوبت کی بجائے حقیقت عقوبت کا اثبات و نفی ہے مجدد صاحبؒ نے جو کچھ فرمایا ہے اس کی صداقت میں کیا شک ہوسکتا ہے۔ عوام ان حقائق کو صحیح معنی میں محسوس نہیں کرسکتے بلکہ شاید یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ خواص میں بھی قدرت چند ہی لوگ ایسے پیدا کیا کرتی ہے جو حقائق کی نہ صرف تفصیل سے خود واقف ہوں بلکہ ایک حد تک سمجھا بھی سکتے ہوں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ مجدد صاحبؒ حقائق کی ترجمانی میں کہاں تک کامیاب تھے کیونکہ انھوں نے ایسے مسائل کو فتنہ کے خوف سے اکثر ظاہر نہیں فرمایا لیکن یہاں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کو اس بارے میں جو ملکہ، ید طولیٰ اور فوقیت حاصل ہے اس کا جواب تصوف کی تاریخ میں بہت ہی کم ملے گا حتیٰ کہ شاہ اسمٰعیل صاحبؒ جو "عبقات" جیسی بہتر کتاب کے مصنف ہیں، وہ بھی غالباً اس حضرتِ الٰہیہ تک رسائی حاصل نہیں کرسکے تھے جو شاہ صاحب موصوف کو حاصل تھی۔

زیر بحث مسئلہ ایک پیچیدہ اور نازک مسئلہ ہے کیونکہ ایک طرف موت کے بعد روح اور نسمہ کے پہلو میں جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ حسِ مشترک یا بالفاظ دیگر قوتِ متخیلہ کے سوا کچھ نہیں۔ دوزخ

اور جنت اگر لطیف یا کثیف مادہ ہی سے کیوں نہ تیار کی گئی ہوں لیکن بہرکیف حشر سے پیشتر ان تک رسائی نہیں ہوسکتی اور حشر سے پہلے کسی دوزخ وجنت کا ثبوت نہیں ملتا ایسی حالت میں اگر عالمِ قبر میں کوئی اذیت ہوگی تو مادی قسم کی نہیں ہوسکتی۔ لازماً تخئیلی نوع کی ہوگی اور دوسری طرف تخئیلی لذت والم کا انسان کو جو تجربہ ہے وہ خواب کے سوا بیداری سے بہت ہی کم منسوب کیا جاسکے گا اور خواب کے لذت والم کی عدم اہمیت سے کون واقف نہیں اب اگر تخئیلی نہیں کہا جاتا تو مشکل ہے اور تخئیلی کہا جاتا ہے تو مصیبت ع

دوگونہ رنج وعذاب است جانِ مجنوں را

ایسے نازک مسئلہ کو سلجھانا کوئی معمولی کام نہ تھا۔ شاہ صاحب موصوف نے اس خارزار میں قدم رکھا ہے اور اس طرح نکل گئے ہیں کہ ایک کانٹا بھی نہ چبھ سکا وہ بھی یہی فرماتے ہیں کہ عالم قبر صورت وشبہ عذاب نہیں لیکن بتاتے اس طرح پر ہیں کہ شبہ عذاب اور حقیقتِ عذاب تسلیم کرنے والے دونوں طبقے مطمئن ہوسکیں۔

فلا یتفطن فی المنام انہ رؤیا استغراقہ
فیہا بل یجزم بانہ عالم خارجی و
ارضہ ھو الارض و سماؤہ ھو السماء
فاذا وقعت الد فانتہ تفطن بانہ
عالم ماسوی لعالم المحسوس الخارج
کمثل ھذا العالم وعسی ان یکون
تسمیتہ عالماً علی حدۃ حقیقۃ عرفیۃ
متعانقۃ بالعلوم النسمۃ وتسمیتہ
خیالاً لغۃ برھانیۃ ھذا فی الرؤیا
فما ظنک بمن اقبل الی العالم الموجود

گہری نیند کی وجہ سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ خواب ہے
بلکہ وہ یقین رکھتا ہے کہ یہ بھی ایک مادی دنیا ہے اس
کی زمین بھی وہی زمین ہے اور اس کا آسمان بھی وہی
(اس جیسا نہیں) آسمان لیکن جب وہ بیدار ہوتا ہے
تو سمجھتا ہے کہ یہ ہماری دنیا سے الگ دنیا تھی مگر اس دنیا
ہی کی طرح موجود ومحسوس اور بہت ممکن ہے کہ اس کو
علیحدہ دنیا کہنا ایک ایسی عرفی حقیقت ہو جسے علوم نسمہ
(روح حیوانی کے حواس وقوائے باطنہ) سے وابستہ کہا
جاسکے اور اس کو خیال کے نام سے یاد کرنا علمی اصطلاح
کی بنا پر ہو یہ خواب (جیسی بے حقیقت چیز کا) حال ہے

فی فلک المعنوی وغلب علیہ الحس	ایسی حالت میں آپ اس شخص کے بارے میں کیا رائے قائم
المشترك فی کل امر یشبہ ان تشبح	کریں گے جو روحانی منتقر میں ایک واقعی وجود رکھنے والے عالم
علیہ العلوم الحقہ فھذا عالم	کی طرف جارہا ہو اور اس پر حس مشترک کا بھی غلبہ ہو گیا ہو اور تخیلی
یعامل فیھم معاملۃ المنام	استیلاء کے تحت ہر چیز اس کو تمثیلی نظر آئے اور علوم حقہ ربیع
والرؤیا الا ان رؤیا لا	اور غیر وہبی) کی بھی اس پر ترواش ہو رہی ہو یہی وہ دنیا ہے
یقظۃ بعدھا یحق ان	جس میں سونے اور خواب دیکھنے والے کی طرح معاملات
یسمی بعالم ینتقل الیہ	پیش آتے ہیں سوائے اس فرق کے کہ اس خواب کے بعد
بعد الحیوۃ الدنیا ویسمی	بیداری نہیں یقیناً اسے ایک دوسرا عالم ہی کہنا چاہیے
بعالم القبر فی لغۃ الانبیاء	جس میں زندگی بسر کرنے کے بعد مرنیوالا منتقل ہو جاتا ہے اور
؎۱	جسے انبیاء کی زبان میں عالم قبر کہتے ہیں۔

شاہ صاحبؒ تفصیل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

وکل ذلك حقیقۃ لیس بمجاز و	عالم قبر کے یہ تمام صور و اشکال حقیقی ہیں مجازی نہیں، نہ
لا شبیہ لامور المعنویہ المحسۃ بل	ذہنی حقائق کے محسوسات کے ذریعہ تمثیل بلکہ زندگی
تعبیر عرفی لتلك الوقائع و	کے واقعات کی ایک عرفی تعبیر ہیں جو علم حاصل ہو جانے پر
ھو الذی یتعین منہ التعلیم ؎۲	ایک حقیقت محسوس ہونے لگتے ہیں۔

لیکن جب تک تعبیر عرفی اور حقیقتِ عرفی کا مفہوم واضح نہ کر دیا جائے پورا پورا لطف نہیں آسکتا اس لئے شاہ صاحبؒ ہی کی توضیح پیش کرتا ہوں مثلاً اگر کسی شخص پر خلطِ صفراوی کا غلبہ ہو جائے تو وہ اس کو علاماتِ صفرا کے ذریعہ اس طرح بیان کرے گا درد سر ہے، پیاس ہے، بخار ہے وغیرہ اور اگر ان علامات کو ایک طبیب کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ صرف اتنا بتائے گا کہ خلطِ صفرا کا غلبہ ہے۔ طبیب نے علامات سے جو نتیجہ نکالا وہ حقیقت اور اصلی سبب ہے اور عوام جن علامات کے ذریعہ غلبۂ اخلاط محسوس

؎۱ البدور البازغہ ص ۱۴۵۔ ؎۲ ایضاً ص ۱۵۰

کرتے اور سمجھتے ہیں وہ تعبیر عرفی یا حقیقت عرفی ہے تمثیل وتشبیہ نہیں علامات مرض تمثیل نہیں ہوتیں بلکہ ایک عرفی حقیقت ہوتی ہیں۔ ایسے ہی عالم قبر میں جو کچھ ہوگا وہ تمثیل نہ ہوگی بلکہ حقیقت ہوگی لیکن عرفی حقیقت جسے غلط فہمی سے تمثیل کہہ دیا جاتا ہے شاہ صاحبؒ اس حقیقت کے منکر نہیں بلکہ اس کو تمثیل کی بجائے علامت، فائدہ اور نتیجہ بتاتے ہیں چنانچہ آپ کو اس چیز کا اندازہ شاہ صاحبؒ کی حسب ذیل عبارتوں سے ہو جائیگا

ومن العجائب فی تلك الدار الجلیلة	اس فیصلہ کے روز جو عجائبات ہوں گے ان میں
الشأن منزل یوم الدین ان الرجل	سے ایک یہ ہے کہ اگر ایک ہی آدمی نے بہت
الواحد اذا کان ذا مظالم کثیرة یکون	سے ظلم کئے ہیں تو وہ تمام مظالم نزدیک دور
بعد ذلك المظالم متجسد عندها	جسمانی اشکال میں نظر آئیں گے اور وہ اپنے اندر
وعند ذالك هو فی نفسه متالم بجمیع الآلام[۵۱]	تمام اذیتیں محسوس کرے گا۔

شاہ صاحبؒ اعمال کی ان صورتوں کا تذکرہ فرماتے ہوئے جو انھوں نے صحف مجردہ میں منطبع دیکھی تھیں فرماتے ہیں۔

الصلوة تفید حورا جمیلة وقصورا	نماز کا فائدہ اور نتیجہ خوبصورت حور اور فلک پیما
شاهقة وذلك لان الصلوة لما حققت	محلات ہیں اور یہ اس لئے کہ نماز کے دو پہلو ہیں
فی صورتها المنطبقة فی الصحف	جیسا کہ میں نے اوراق روحانی میں اس کی تصویر
وجدت لها شعبتین الاولی هیئة	دیکھی ہے پہلی انسانی شکل ہے جو ہمہ تن انکساری سے
انسانیة انتزعت من الخشوع المنبعثة	پیدا ہوتی ہے اور اس ہی سے حور وغلماں ہیں۔
فی شراشر البدن ومنها الحور والغلمان	دوسری احاطہ کرنے والی ہیئت اجتماعی ہے
الثانیة منها هیئة جمعیة احاطیة انتزعت	جو قیام، قعود، رکوع، سجود سے برآمد ہوتی ہے
من القیام والقعود والرکوع والسجود ومنها	اور اس ہی سے بلند محلات اور وسیع وخوشنما
القصور الشامخة والحدائق الرائعة[۵۲]	باغات ہیں۔

---

۵۱ الخیر الکثیر ص ۱۱۴ - ۵۲ ایضاً ص ۱۱۶ -

ایک دوسری جگہ بھی شاہ صاحبؒ نے الخیر الکثیر صفحہ ۱۱۱ پر عالم قبر اور عالم حشر میں جو امتیاز و فرق بتایا ہے وہ بھی بتاتا ہے کہ عالم قبر کا عذاب تخیلی، وجدانی اور ذوقی ہوگا۔ فرماتے ہیں۔

واعلمن ان الناس فی نشأۃ القبر	قبر کی زندگی میں لوگ اپنے اخلاق وملکات کے
مسئولون عن اخلاقہم وملکاتہم	اعتبار سے ذمہ دار اور جواب دہ ہوں گے اور
وفی نشأۃ الحساب مسئولون عن	حشر کی زندگی میں ان سے ان کے عقائد واعمال
اعمالہم وعقائدہم۔	کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔

عقائدت اخلاق پیدا ہوتے ہیں اور اعمال کا نتیجہ ملکات ہیں۔ عالم قبر میں نتائج و تاثرات کے متعلق دریافت کرنا اور انھیں کے مطابق جزا و سزا مقرر کرنا اور عالم حشر میں بنیادی اسباب وعلل کے بارے میں سوال کرنا بتا رہا ہے کہ عالم حشر کے مقابلہ پر عالم قبر کس قدر تمثیلی اور تخیلی انداز لئے ہوئے ہے مجدد صاحب جس حقیقت سے یکسر انکار کر رہے ہیں شاہ صاحبؒ نے اس ہی حقیقت کا اس طرح اقرار کیا ہے کہ انکار کا تصور ہی نہ پیدا ہو سکے۔

جہانتک مجھے انتہائی سکون وطمانیت کے ساتھ غور کرنے کا موقع مل سکا ہے اس حد تک مجھے یہ عرض کرنے کا حق ہونا چاہئے کہ عالم قبر کا لذت والم تمثیلی اور تخیلی ضرور ہوگا لیکن ہمارے موجودہ حواس، تمثیلی استعداد اور احساسات کو برزخی ادراکات واحساسات سے فعل وانفعال کے اعتبار سے کوئی نسبت نہ ہوگی۔ مادہ کی ظلماتی کثافتوں نے ہماری قوتوں، احساسات اور تاثرات کو یہاں تک حجاب در حجاب اور پردہ بہ پردہ کر دیا ہے کہ روحانی احساس کی حقیقی لذت والم اور اس کی اثر انگیزیوں کا ہم کوئی اندازہ نہیں کر سکتے اور یہ کوئی ایسی حقیقت نہیں جس کے تجربات ہماری زندگی میں موجود نہ ہوں، ایک علمی نکتہ، نازک تحقیق اور عقلی سنجیدگی کا حل علمی انسان کے ریشہ ریشہ میں جو لذت وشیرینی جذب کر سکتا ہے ایک جاہل اس کا تصور کر سکنے سے بھی ہمیشہ عاجز رہے گا۔ ایک جذبات محبت سے بھرا ہوا دل، دزدیدہ فگن تغافل ناز و انداز، کم نگہی، دلنوازی، پیمان وفا اور رقیب پرستی غرض یہ کہ شباب وحسن کے ہر پہلو سے جو لذت و الم محسوس کرتا ہے کیا اس کے چند برق پارے بھی ایک معمولی انسان کے ضمیر میں ودیعت کئے گئے

ہیں۔ ایک ڈکٹیٹر کو فوجی مظاہرات، ایک جنرل کو فتح وشکست، ایک بادشاہ کو مطلق العنانی، ایک متمدن انسان کو مناظر خواب کی گوناگونی سے، ایک لیڈر کو قید وبند اور قتل وخون سے جو لذت والم کے شرارے نصیب ہوتے ہیں کیا کسی دوسرے شخص کے لئے جو ان حقائق کا لذت آشنا نہ ہو کوئی امکان ہے ایک حساس طبیعت جن جزئی شکایات کے دور رس نتائج کو محسوس کرکے کشمکش پیہم کے سپرد ہو جاتی ہے کیا عام لوگوں سے اس کی توقع کی جا سکتی ہے۔

جب ہماری موجودہ زندگی میں ہی مختلف اشخاص کے درمیان اس درجہ احساس وتاثر میں تفاوت ہے تو وہ زندگی جہاں ہر قوتِ عمل اور ہر استعدادِ تاثر ارتقاپذیر رفتہ ہوکر لطافتِ تاثر کی گہرائی اور ہر بلندی تک پہنچ چکی ہوگی۔ اگر اسے ہماری موجودہ زندگی کی سطحیت سے کوئی مناسبت نہ ہو، یہاں کا لذت والم مضحکہ اور اس عالم کی دوزخ وجنت ایک حقیقت ہو تو کیا تعجب ہے اگر اس نوع کے حقائق کو "لاخطر علی قلب بشر" کہدیا جائے تو اسے ہرگز شاعرانہ مبالغہ نہیں کہہ سکتے۔ یہ حقیقت ہے مگر ایسی حقیقت جس کی اہمیت ہر معمولی دل ودماغ کا آدمی محسوس نہیں کرسکتا اور یہ ہی نکتہ تھا جس کی وجہ سے مجدد صاحبؒ کو تبلیغی سعی وجدوجہد کرتے ہوئے انکار ونفی کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔ دوسرے مجدد صاحبؒ کے نزدیک خود ہماری یہ دنیا بھی جس کو ہم حقیقی، ٹھوس اور یقینی خیال کرتے ہیں ایک وہم وخیال سے زیادہ کچھ نہیں بقول غالب۔

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

مکتوبات جلد ثالث صفحہ ۱۰۱ پر "فقیر رآں مہتد گشتہ" کے ساتھ روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"وغایت ما فی الباب نمودِ وہمی را نمود خارجی می نگارند در رنگ آں کہ صور مثالیہ را در عالم مثال در یقظہ بہ حسِ باطن می بینند وخیال کنند کہ آں در عالمِ شہادت وحسِ ظاہری می بینند"

چند صفحات کے بعد ارشاد ہوتا ہے۔

"آنچہ مکشوف ومعتقد ایں فقیر است آں است کہ ایں عرصہ عرصہ وہم است وایں صور واشکال کہ در آں عرصہ است صور واشکال ممکنات است کہ بہ صنع خداوندی جل سلطانہ در مرتبۂ

حس و وہم ثبوتے پیدا کردہ است واتقان یافتہ۔

جب حال یہ ہو تو ہمارا نظریۂ حقیقت پر بحث کرنا ہی ان کے نزدیک غلط ہوگا لیکن مجدد صاحبؒ کے اس نظریہ ہی کے تحت یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ عالم قبر بھی عالم حشر پھر عالم خلد و جہنم اور پھر عالم تجلیات و انجذابات کے مقابلہ پر ایک وہم و تخیل سے زیادہ نہ ہوگا خواہ ہماری جہات مادی کی بہ نسبت کتنا ہی حقیقی اور اعتباری کیوں نہ ہو کیونکہ مرکزی نقطۂ حقیقت "پردہ بر پردہ نہاں" ہے اور وہ دوسرے ہی قدم پر اپنے تمام راز کا افشا گوارا نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ دنیا بھی خیال ہوئی اور قبر کی دنیا بھی ایک خیال، اگرچہ مدارج کا فرق رہا۔ یہ ہی حقیقت شاہ صاحبؒ موصوف نے بیان فرمائی تھی لہذا نتیجہ یہ ہی نکلا کہ موت کے بعد بھی ایک خواب ہی کی دنیا ہوگی۔ خواہ اس کی واقعیت زیادہ معتبر اور وہاں کا لذت والم ہر اندازہ سے زیادہ کیوں نہ ہو۔ خود مجدد صاحبؒ بھی جلد ثالث صفحہ ۶۸ پر حس و حرکت کے فقدان اور صرف بقائے احساس کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "پس حیات برزخ گویا نصف حیات دنیوی است" جس کے بعد میرے نظریہ کی صداقت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔

جب یہ معاملہ ہے تو موت سے خوف کو جائز خوف سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ بہت سے بہت یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے مادی ماحول نے جسمانی لذات میں اتنا غرق کر دیا ہے کہ ہم اس سے بالاتر زندگی کا تصور کرنے کے قابل ہی نہیں رہے۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ قابلیت تو ہے لیکن استعداد کو بیدار کرنے کی جرأت ہی زخم خوردہ ہو کر رہ گئی اور یوں ہم موت سے لرزہ براندام ہوتے ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان کا ماحول اور اس کی لذات بھی صرف کثیف جسمانیت ہی سے وابستہ نہیں بلکہ زیادہ تر لطیف ترین جسمانیت یا ان لطافتوں سے ہی معانقہ کرتی ہیں جو مادہ سے خلق ہو کر بڑی حد تک غیر مادی یا تخیلی ہو گئی ہیں۔ جمیل تصورات، اخلاقیات، علمیات، عقلیات، وجدانیات توہمات وغیرہ اس ہی نوع میں داخل ہیں بلکہ میرے نزدیک خود عالم خواب کی شیرینیاں جسمانیت سے خلاف کھلا ہوا چیلنج ہیں اور تخیلی حقائق کی ناقابلِ انکار اہمیت کی تائید ہیں۔ حواس باطنہ سے ہماری لذت والم کو اس درجہ وابستگی ہے کہ اگر زندگی سے تخیل کو علیحدہ کر دیا جائے تو جنتِ ارضی دوزخ کی

آتشیں فضائیں تبدیل ہوجائے گی اور دوزخ حیات جنت میں یا یوں کہئے کہ دونوں میں کوئی معنی نہ رہیں گے لیکن اس "وبائی مالیخولیا" کا کیا علاج جو توارث کے ذریعہ خوفِ مرگ کی مسلسل تبلیغ کر رہا ہے۔ اس پروپیگنڈا نے ہر فکری اور وجدانی قوت کو سلب کرکے موت کو "اہرمن" بنا دیا اور ہر پیشانی کو اس کی دہلیز پر سجدہ ریز۔ اس کائنات کا وہ سب سے بڑا بت جس کی دنیا پرستش کرتی ہے موت کے سوا کچھ نہیں۔ ہر بار و کژدم اور ہر برگ و ذرہ کی پرستش موت کے خوف سے کی جاتی ہے اور موت بھی کونسی حیاتِ مادی کی زائیدہ ورنہ مغرور انسان کی گردن کسی پرعظمت سے پرعظمت جاہ وجلال کے سامنے بھی نہ جھک سکتی تھی۔ کاش اس کی یہ غلط فہمی دور ہوسکتی کہ زندہ خدا کی مخلوق فنا ہوسکتی ہے۔ موت فنا قرآن کے نزدیک بھی نظامِ ہستی کے شکست و ریخت اور ہر طاقت فرمانروائی کا ختم ہوجانا ہے نہ کہ ہر وجود کی مطلقاً فنائیت۔ بلکہ میرا دعویٰ تو یہ ہے کہ نہ قرآن کسی ایک مادی ذرہ کے فنائے محض کا مدعی نہ محققین اور صوفیا۔ اس نے جو کائنات پیدا کردی ہے وہ انقلاب در انقلاب سے تو گذر سکتی اور کچھ کی کچھ ہوسکتی ہے لیکن خود قانونِ الٰہی کے تحت اس معنی میں فنا نہیں ہوسکتی کہ کسی رنگ اور کسی اعتبار سے بھی کچھ نہ رہے ع

بیا و رید گر ایں جا بود سخندانی

بہرحال اس تفصیلی گفتگو کے بعد آپ کو اندازہ ہوگیا ہوگا کہ موت ایک قسم کی نیند ہے اور نیند یا اس کے گوناگوں خوابوں سے اس ہی حد تک خوف کرنا چاہئے جس تک آپ اپنے اعمال و حرکات کے نتائج سے خوف زدہ ہوسکتے ہیں۔ جب زندگی کے حواس خمسہ اور اس کے تمام احساسات لذت و الم زندہ رہیں گے تو موت کو یکسر فنا ہوجانے کے مترادف خیال کرتے ہوئے بے ربطیٔ اجزائے حواس کی نمائش نہیں کرنا چاہئے۔ جس طرح بیداری کے زائیدہ تصورات اور ماحولی موثرات نیند کے ذریعہ قوت متخیلہ کو بیدار اور قوی کرکے خواب و رؤیا کی تخلیق کرتے اور کرسکتے ہیں ایسے ہی زندگی کے تمام اخلاق ذہنی اور نفسیاتی حقائق موت پر موجودہ زندگی سے بھی زیادہ حقیقی وجود رکھنے والے خواب دکھائیں گے اور دکھا سکتے ہیں۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ دنیا کا ہر عمل دنیا میں تحلیل ہو کر فنا ہو گیا لہذا اس کے نتیجہ میں لذت والم کے امکانات کیونکر پیدا ہو سکتے ہیں حالانکہ اگر ہم شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی صرف اس حقیقت آفرینی پر بھروسہ نہ بھی کریں کہ "وجود ذہنی کا عالم ورار الذہن ایک مستقل عالم ہے اور

وشأن الصحف ان یحفظ فیہا بجزاء کل قول وفعل صدر من الانسان صورۃ تبدی فیہا جہات نشأۃ الاخرویۃ[۵۱]

صحف مجردہ میں ہر قول وفعل جو انسان سے سرزد ہوتا ہے ایک تصویر حیاتِ ثانوی کی گوناگوں اعتبارات کے مطابق کھنچ جاتی ہے۔

بالجملۃ فلما انشأ ھذا العالم الحادث نشأ بضدِ ورتہا عالم مجرد وبازائہ ینحفظ فیہا اعمالہم واخلاقہم وھذہ المسئلۃ رکن عظیم من ارکان التکوینات والناس عنہا فی غفلۃ عریضۃ۔ وان اردت کشف السر فاعلمن انہ لابد من عالم ھو ظرف حافظ لاعمال الناس مجردًا او کالمجرد۔[۵۲]

خلاصہ یہ کہ جب یہ فانی دنیا پیدا ہوئی تو اس کی طبعی احتیاج دور کرنے کے لئے اس ہی کے مقابلہ پر ایک غیر مادی دنیا پیدا کی گئی جس میں کائناتِ انسانی کے اعمال و اخلاق محفوظ رکھے جاتے ہیں یہ بات علمِ تخلیق حقائق میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے حالانکہ لوگ اس سے بہت زیادہ غافل ہیں اور اگر آپ راز کھولنا چاہتے ہیں تو معلوم ہونا چاہئے کہ ایک ایسے عالم کا ہونا ضروری ہے جس میں تمام اعمال محفوظ رہیں خواہ وہ عالم مجرد ہو یا مجردات جیسا لطیف"

جیسے حقائق و علوم کو بھی فہم و ادراک سے بالاتر سمجھ کر درخورِ اعتنا قرار نہ دیں اور امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کے اس بیان کشف کو جو انھوں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے اس کشف کی توضیح کرتے ہوئے کہ حضرت آدمؑ سے پیشتر نہ معلوم کتنے آدم پیدا ہو چکے ہیں اور اس دنیا میں انسان کی تخلیق آج سے ستر ہزار برس پہلے ہوئی تھی باین الفاظ سپردِ قلم کیا ہے۔

---

۵۱ الخیر الکثیر ص ۴۴۔ ۵۲ ایضاً ۴۹۔

"این فقیر دریں باب نظر را در دور فرستادہ و تعمق بسیار نمودہ در عالم شہادت آدم دیگر بہ نظر نیامد و غیر از شعبہ ہائے عالم مثال نہ یافتہ۔"

اور جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ماضی کا ہر وہ انقلاب اور دورِ تغیر جو اس کائناتِ ارضی کی تخلیق سے اس وقت تک گزر چکا تھا ورق ورق کر کے مجدد صاحب کے سامنے آتا رہا اور وہ زمانہ کی ہر کروٹ میں حضرت آدمؑ کے علاوہ دوسرے آدمؑ کو تلاش کرتے رہے لیکن کائنات کے کسی گوشہ اور فلمی ریل کے کسی پہلو میں اس کا نشان نہ مل سکا۔ اگر ہم باوجود انھیں پاک فطرت، بربطِ حق وصداقت کا نغمۂ آزاد، حسِ بصیرت کا آئینہ دار، علوئے ذہنی کے اہم ارتقائی محاسن کا لذت شناس اور ہر گونہ حقائق سے آشنا سمجھنے کے اس گواہی کو معتبر اور اس بیان کو اپنی بے بصیرتی سے مجبور ہو کر "بہٖ جنۃ من الجنون" سے تعبیر کرنے کی جرأت کر سکیں تو زندگی اور اس کے پیہم تجربات و مشاہدات ہی آپ کو یقین دلا سکتے ہیں کہ اس کائنات کا نہ صرف ایک ذرہ، نہ صرف ایک آواز، نہ صرف عکوس وظلال بلکہ کوئی تصور اور کوئی جنبشِ عمل بھی فنا نہیں ہوتی اور نہ ہو سکتی ہے۔ مژۂ حیات کا ہر کشاد و بند ایک پایندہ حقیقت ہے جسے فراموش کر دینا ذہنِ انسان کی کمزوریوں میں اضافہ تو کر سکتا ہے لیکن کسی حقیقتِ ثابتہ کو فنا پذیری سے قریب تر نہیں کر سکتا۔

ریڈیو کی ایجاد آپ کو بتائے گی کہ مشرق و مغرب کا کوئی صوتی تموج ایسا نہیں جو کائنات کی ہر فضا میں انچ کے ہر قابلِ تجزیہ فاصلہ پر دیگر تموجات سے متصادم ہوتے ہوئے بھی نہ پھیل جاتا ہو اگر یہ صدہا تصادمات ایک تموج کو فنا نہ کر سکے تو پھر اس تموج کو کونسی چیز تحلیل کر سکے گی۔ اس ہی وجہ سے اہلِ سائنس کا نظریہ ہے کہ ہر وہ آواز جو کائنات میں ایک مرتبہ گونج چکی ہے اگر ہمارے پاس نازک ترین احساس رکھنے والے آلات ہوں تو ہم ہزارہا سال پیشتر کے ہر صوتی تموج کو سن سکتے اور پہلے تمدن کی ہر گفتگو، ہر زبان کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔

ٹیلی وژن کی ایجاد بتاتی ہے کہ ہر عکس فضا کی لہروں میں جذب ہو جاتا ہے اور اس لئے ہزاروں میل پر ہم اُن تمام حرکات و سکنات کو برائی العین دیکھ سکتے ہیں جو کسی دوسری جگہ کی جا رہی ہوں۔ چند ہی روز

ہوتے ہیں ایک کرکٹ میچ کا پورا منظر دنیا کو دکھا سکنے میں کامیابی حاصل کی گئی ہے اور نہیں کہا جا سکتا کہ یہ عکس جو ایک مرتبہ کہربائی لہروں کی آغوش میں پہنچ چکا دوسرے ہی لمحہ میں ان کی سمیں آغوش سے باہر آ گیا تھا

انسان اپنے خیالات و اعمال سے جو نقوش ذہنی جذب کرتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ہر طلوع صبح اور غروب آفتاب پر محو ہو جاتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان نقوش کا ہر سالمہ نہ صرف زندہ رہتا بلکہ اس طرح عمل کرتا رہتا ہے کہ پوری زندگی انھیں کا تاثر اور ان ہی کا جواب ہو کر رہ جاتی ہے اور ہمیں کسی لمحہ میں بھی اس حقیقت کا احساس نہیں ہوتا کہ ہم آج جو کچھ کر رہے ہیں وہ کون سے ادراکات و تصورات اور کون سے محرکات و موثرات کا نتیجہ ہے اگر ہر عمل اور اس کا اثر و تاثر فنا ہو جانے والی حقیقت ہوتی تو انفرادی زندگی کے مختلف لمحات میں کوئی یگانگت، اقوام و مِلَل کی تاریخ، ان کی سیرت اور ان کے خصائص میں کوئی ربط اور کوئی مناسبت نہ پائی جاتی۔ اگر ہر عمل کا مستقل وجود اور اس وجود میں کوئی عملی طاقت نہ ہوتی تو نہ عمل کا ردِ عمل ہوتا نہ اس کی محاکات۔ کوئی مقناطیسی کشش ضرور ایسی ہے جو محاکات یا ردِ عمل کے مضمرات کو بیدار کرتی ہے دوسرے اگر عمل فنا ہو جایا کرتا اور ایک عمل سے دوسرے عمل کی تخلیق کے درمیان تکوینی ربط نہ ہوتا تو کوئی عمل بھی عمل در عمل پیدا کرتے ہوئے نتیجہ تک نہیں پہنچا سکتا تھا۔ آخر وہ کیا چیز ہے جس نے عمل اور نتیجہ میں ربط پیدا کر دیا۔ عمل اور نتیجہ بظاہر دو الگ الگ حقیقتیں ہیں عمل "کاہ کندن" اور نتیجہ "نان خوردن" پھر یہ دونوں چیزیں آخر کس زنجیر میں جکڑی ہوئی ہیں اگر عمل میں کسی نوع کی طاقت اور کسی نوع کی کشش نہ ہوتی تو نہ عمل ماحول پر اثر انداز ہو سکتا نہ ماحول کے احتیاجات تاثر کے تحت کسی دوسرے عمل کو پیدا کرتے یہ غیر متناہی سلسلہ جو عمل اور ماحول کے درمیان جاری ہے بغیر کسی علتِ فاعلی اور بغیر کسی ربط و کشش اور غیر محسوس طاقت کے ممکن نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ عمل ایک طاقت ہے جو کائنات کے ہر مادی اور ذہنی پہلو پر اثر انداز اور انقلاب و تغیر کا باعث ہوتی ہے نہ کہ ذہنی تصور۔ جب کائنات اور اس کی ہر طاقت فنا ہونے والی نہیں تو عمل اور اس کا بے پناہ برقاطیسی جذب و انجذاب کس طرح فنا ہو سکتا تھا۔ اگر آپ کی قوت متخیلہ ایک قوت ہو سکتی ہے تو عمل اور اس کے اثرات و نتائج کا ادراک و احساس رکھنے کے باوجود آپ کیونکر اس کو

قوت کا نام دینے سے گریز کرسکتے اور ایک فرضی حقیقت قرار دیسکتے ہیں۔

عمل کیا چیز ہے؟ قوتِ متخیلہ اور ارادیہ کا وجود خارجی اور اس کا مظاہرہ اگر قوتِ متخیلہ نیند کی حالت میں حس وحرکت کے فقدان پر بھی زندہ رہ سکتی ہے تو عمل کو کیونکر موت آئے گی۔ اگر آواز کا تموج ایک زندہ اور پائیدار تموج ہو سکتا ہے تو عمل کے تموج اور انقلاب کو کس طرح لمحاتی تموج کہنے کی اجازت دیجا سکتی ہے۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جو عمل بھی ایک مرتبہ اس کائنات کی فضا میں سانس لینے کی اجازت پا چکا ہے وہ آج تک روز و شب کے ہر لمحہ اور ہر ثانیہ میں زندہ طاقت کی طرح مسلسل عمل کر رہا ہے کونسا نیک وبد عمل ہے جو اپنی عکس ریزیوں کے توسط سے تمام گوناگوں پہلوؤں کے ساتھ ہر لمحہ کہیں نہ کہیں نہ کیا جا رہا ہو عمل ایک سیلابی موج، ایک امنڈتا ہوا بادل اور ایک طوفان بادوآتش ہے جو ساری دنیا پر اس طرح چھا گیا ہو کہ نجات وگریز کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے۔ عمل کو فرضی اور وہمی حقیقت تسلیم کرنے سے زیادہ کوئی حماقت نہیں ہوسکتی۔ عمل کے نقوش حیاتِ انسانی پر ہی نقش نہیں ہوتے بلکہ درودیوار پر بھی نقش ہو جاتے ہیں جیسا کہ ڈاکٹر ڈریپر نے معرکۂ مذہب وسائنس میں سائنٹفک تحقیقات پیش کرتے ہوئے بتایا تھا۔ اگر عمل خیالی چیز ہے تو بغیر کشف والہام اور بغیر فکر وتدبر کے کہا جاسکتا ہے کہ دنیا بھی ایک خیالی حقیقت ہے اور برکلے نے مبادیاتِ علمِ انسانی میں جن دلائل کے سایہ میں کائنات کو کرشمہائے تخئیل ثابت کرنے کی کوشش کی تھی ان کے بغیر بھی صرف عمل کو خیال ووہم کہدینے سے بھی وہ ہی چیز ثابت ہو جائے گی۔

حیرت ہے کہ ایمان پر بھی عمل کو ترجیح دینے والی دنیا خود عمل ہی کو فرضی حقیقت کہنے کی جرأت کرسکے۔ عمل زندہ طاقت ہے اور ہمیشہ زندہ رہیگی۔ انسان ایک ابدی حیات رکھتا ہے لہٰذا اس کا عمل بھی غیر ابدی نہیں ہوسکتا۔ اِس دنیا کی جنت ودوزخ بھی اعمال ہی سے تیار ہوتی ہے اور اُس دنیا کی جنت ودوزخ بھی عمل ہی سے تیار ہوگی۔ شاید آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ ہر عمل کا ایک نتیجہ یا اثر خارج میں محسوس ہوتا ہے اور ایک باطن میں۔ ہم عمل سے دولت وفقر بھی حاصل کرتے ہیں اور لذت والم بھی۔

ایسے ہی یقین کیجئے کہ آپ کے ہر اس عمل کا اثر جو آپ سے سرزد ہوتا ہے اس دنیاوی زندگی پر ہی نہیں پڑتا بلکہ مادی اور مجرد دونوں عوالم اثر پذیر ہوتے اور نتائج کی تخلیق کرتے ہیں۔ یہ انسان کی دماغی کمزوری اور کم آگاہی ہے کہ وہ موثرات عمل کو زندگی کے ایک ہی پہلو کے لئے بامعنی خیال کرتا ہے اگر زندگی باقی رہیگی تو عقل کا تقاضا ہے کہ اعمال کے نتائج سے اس کو مسلسل دوچار ہوتے رہنا چاہیئے۔ انسان کا ہر عمل خواہ کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو اتنا ہی پائندہ۔ اتنا ہی یقینی اور اس ہی نوع کا انقلاب کر سکنے کی استعداد رکھتا ہے۔ جس کی توقع کسی اہم اور غیر معمولی عمل سے قائم کی جا سکے۔ اس ہی بنا پر اسلام صراطِ مستقیم سے معمولی انحراف کی بھی گرفت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے خواہ خطِ مستقیم سے قطعاً جدا ہو جانے والا رانستہ اختیار نہ کیا گیا ہو۔ دوسرے اگر کسی معمولی عمل کی طاقت ایک برقی سالمہ کے مساوی فرض کرلی جائے تو کیا آپ کہہ سکتے ہیں کہ ایسے صدہا معمولی اعمال زبردست برقی قوت نہ پیدا کرلیں گے۔

کیا زندگی کی معمولی غلطیاں، لغزشیں اور غیر اہم واقعات بساطِ حیات کو الٹ کر نہیں رکھ دیتے۔ اگر عمل کو کوئی طاقت نہ ہوتی تو اتنے چھوٹے چھوٹے واقعات و اعمال اہم نتائج سے دنیا کو جنت یا دوزخ میں کس طرح تبدیل کر سکتے تھے۔ قوتِ متخیلہ کی خواہ تصویر اتاری جا سکتی ہو جیسا کہ پروفیسر محمود علی کپورتھلہ نے اپنی تصنیف "دین و دانش" میں بعض اہلِ سائنس کے تجربات نقل کئے ہیں یا نہ اتاری جا سکی ہو لیکن شعراء، مصنفین اور ادبِ لطیف کے شاہکاروں میں توارد خیال کی صدہا مثالیں ہی کیا یہ ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں کہ جو خیال ایک مرتبہ انسانی دماغ میں پیدا ہو چکا وہ فضا کی کہربائی لہروں میں جذب ہو کر ہر اس قوتِ متخیلہ کے لئے کشش، بیداری اور احساس پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جس کا ماحول موانعات سے پاک ہو کر اس کی مقناطیسی طاقت کو اثر اندازی کا موقع دے سکے خواہ دونوں کے درمیان زمانہ کا کتنا ہی تفاوت کیوں نہ ہو۔ ہم ایک خیال کرتے ہیں اور اس ہی لمحہ میں دوسرا شخص ہمارے منہ سے بات لیکر بیان کر دیتا ہے یہ روزانہ کا تجربہ کیا ہے؟ بے معنی یا کسی حقیقت کا ترجمان۔

ہم نیند میں ہیں اور ہر ایجاد و تغیر سے غافل لیکن ہمارے تخیلی احساسات اور شعور و ادراک کا

عالمِ مثال مستقبل میں ہونے والے واقعہ کی ایک مثالی شکل قبول کرتا ہے۔ اگر عمل کوئی مخفی طاقت نہیں تو ایک عدمی حقیقت کا جو وجود پذیر ہونے والی ہے کس طرح ہماری قوتوں پر اثر پڑ گیا۔ سمجھانے کے لئے دو ذاتی تجربات عرض کرتا ہوں۔

جب کوئی میرا دوست یا عزیز مرنے والا ہوتا ہے خواہ بیمار بھی نہ ہو کوئی وبا ایسی پھیلنی والی ہوتی ہے جس میں میرے اعزا کی موت مقدر ہو چکی ہے تو میں خواب میں دیکھا کرتا ہوں کہ ایک یا دو دانت ٹوٹ گئے اور سخت رنج و تکلیف ہے۔ جب وبا[1] پھیلنی شروع ہوتی ہے تو کچھ دانتوں کو ٹوٹا ہوا اور باقی کو ہلتا ہوا پاتا ہوں۔ اگر کائنات مادی کے حوادث بقول شاہ ولی اللہ صاحبؒ وجود سے قبل اور وجود کے بعد کسی مستقل عالم کے افراد نہیں ہوتے یا ہر عمل ظہور پذیر ہونے سے پیشتر بھی ایک قوت نہیں ہوتا تو قوائے باطنہ کی اثر پذیری کے کیا معنی؟

وبار، زلزلہ، طوفانِ باد و باراں تو ایسی چیزیں ہیں جن کے اثرات کرۂ ہوائی اور فضا پر ہمارے سامنے رونما ہونے سے چند روز پیشتر بھی اثر انداز ہو سکتے ہیں اور اس لئے اگر پرند، چیونٹیاں، دوسرے حیوانات زلزلہ اور موسم کا احساس کرنے والے نازک آلات یا قوتِ متخیلہ اس کا احساس جذب کرلے تو نہ عمل کی کسی ذاتی قوت کا اندازہ ہو سکتا ہے نہ یہ عام قوانین فطرت سے باہر کوئی حقیقت ہے لیکن وہ معمولی مقامی اور شخصی واقعات جو وقوع پذیر ہونے پر بھی کوئی انقلاب پیدا نہیں کرتے۔ مثلاً کسی عزیز یا دوست کی موت اگر وہ اپنے وجود سے پیشتر فضا کی کہربائی لہروں کے ذریعہ قوتِ متخیلہ پر نقش ہو جائے تو کیا تاویل کی جائے گی۔ یقیناً یا تو فلاسفہ اور صوفیہ کا عالمِ مثال تسلیم کرنا پڑے گا جہاں سے یہ تصویریں قوتِ متخیلہ نے جذب کرلیں یا کوئی دوسرا مستقل عالم فرض کرنا پڑے گا۔

---

[1] ۱۹۲۴ء میں طاعون کی وبا امروہہ میں پھیلی تھی جس میں میرے اعزا کا بھی انتقال ہوا۔ اس کے متعلق مجھے پندرہ بیس روز پہلے بذریعہ خواب علم ہو گیا تھا۔ میں نے دیکھا کہ میرے تمام دانت اس طرح کمزور ہو چکے ہیں کہ جب بھی ہاتھ لگایا جائے وہ فوراً گر جائے گا اور بعض گوشت کے ساتھ ٹوٹ بھی گئے۔ دندان شکنی کی عمومیت سے میں نے وبار کی تعبیر کی تھی اور اپنے ایک دوست کو بتائی بھی تھی۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا بھی۔ ابوالنظر رضوی۔

یا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہر عمل وجود خارجی سے پہلے بھی کائنات پر اثر اندازی کی استعداد رکھتا ہے خواہ آپ کی عقلِ فلاطونی کے نزدیک ایسا نہ ہو سکتا ہو کیونکہ اگر یہ کوئی مستقل حقیقت نہ ہوتی تو خواب کے ذریعہ جن ہونے والے واقعات کا علم ہوتا ہے اس میں ان نازک پہلوؤں کا ہرگز اس درجہ لحاظ نہیں ہو سکتا تھا جتنا کہ دیکھا جاتا ہے۔

حال ہی میں میری ایک حقیقی پھوپھی کا پچاسی ۸۵ برس کی عمر میں انتقال ہوا ہے ان کی موت سے پندرہ بیس روز پیشتر میں نے خواب دیکھا کہ میرے آگے کے ان دو مصنوعی دانتوں میں سے ایک دانت جو پائیوریا کی عنایت سے تیار کرائے گئے تھے ٹوٹ گیا ہے۔ اگرچہ اس شکستگی سے مجھے تکلیف تو نہیں ہوئی لیکن کوفت سی ضرور ہوئی تھی۔

میں ہمیشہ موت کو شکستگیٔ دنداں کی صورت میں دیکھا کرتا ہوں مگر اس خواب میں اصلی دانتوں کی بجائے مصنوعی دانت شکست ہوا جس سے یہ بتانا مقصود تھا کہ ایسے شخص کی موت ہوگی جس سے تیرا جذباتی تعلق مصنوعی اور نمائشی ہے۔ دنیا تو یہ سمجھتی ہے کہ یہ اصلی دانت اور قریبی رشتہ ہے لیکن دل کی گہرائیاں اس محبت سے جس کے ریشے مضغۂ قلب میں پیوست ہوتے ہیں۔ انکار کر رہی ہیں کیونکہ ان کا طرزِ عمل ہمیشہ خود غرضانہ اور اس نوع کا رہا تھا کہ کوئی معصوم سی معصوم فطرت بھی شائد ہی عداوت کے جذبات سے پاک رہ سکتی۔

(باقی آئندہ)

[illegible] اس کا یہ مطلب نہ لینا چاہیئے کہ دانت ہمیشہ موت جیسے حقائق ہی کی ترجمانی کرتا ہے۔ ہر چیز کے مختلف پہلو ہوتے ہیں اور ان تمام پہلوؤں کے لحاظ سے تمثیلی اشکال تیار ہو سکتی ہیں۔ ابو النظر رضوی۔

نقشِ فطرت میں نظم و ترتیب[1]

کائنات بحیثیت مجموعی

(۳)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے برہان بابت فروری ۱۹۴۴ء)

مترجمہ قاضی ابوسعید محمد نصیر احمد صاحب عثمانی ایم اے، بی ایس سی (علیگ) استاذ طبیعیات جامعہ عثمانیہ دکن

تفکر کونی | اکثر و بیشتر آدمی کسی خاص پیشہ یا حرفہ میں مشغول ہوتے ہیں۔ اس مشغولیت میں تھکا دینے والی یکسانیت ہوسکتی ہے یا پھر اس کے لئے خاص قابلیت، فنی علم اور طویل تجربہ کی ضرورت ہو۔ شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ فکرِ عمیق بھی درکار ہو۔

ہمارے علم کی مختلف شاخوں کے نظریوں اور کثیر التعداد انکشافات کے گورکھ دھندے کو سلجھانے میں چند فلسفیوں کے سوا شاید ہی کوئی دوسرا انسانی گروہ معروف ہو۔ فکر کو گویا اس طرح آب بند خانوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے ان خانوں میں باہمی مواصلات گویا مسدود ہیں۔

یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ گورکھ دھندے کے مختلف حصے جہاں تک ہمارے موجودہ علم کی رسائی ہے ایک دوسرے سے مطابقت رکھتے ہیں یا نہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ الجھاوا اس قدر شدید ہو کہ سلجھانے کی حد سے فزوں ہو۔ یہ واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج کل کی بڑی بڑی ترقیاں ان ہی لوگوں کے ہاتھوں انجام کو پہنچی ہیں جو خوش قسمتی سے دو دو مضمونوں کے ماہر تھے مثلاً طبیعیات اور فعلیات میں، یا ریاضیات اور طبیعیات میں، یا طبیعیات اور کیمیا میں یا طبیعیات اور

---

[1] اصل مضمون اے، ایس، یو، ایف آر ایس، سی بی ای، ڈی ایس سی، میکڈانل پروفیسر آف فزکس، میک گل یونیورسٹی مانٹریل پریسیڈنٹ سی اے اے ایس ۱۹۳۰ء کا ہے۔

فلسفہ میں۔ ایسی سرحدیں بکثرت ہیں۔

ایک دقت اور ہے وہ یہ کہ ایسا آدمی ملنا مشکل ہے جو کافی طور پر اتنا مستند مذاق رکھتا ہو کہ علم کے سارے علاقوں کو ایک وحدت شمار کر سکے۔ ایسے زبردست کام کے انجام دینے کے لئے کون شخص دماغی طور پر تیار ہے؟ آج کون ہے جو بیکن کا ہمنوا ہو سکے کہ "سارے علم کو اپنی مملکت میں شمار کرتا ہوں"۔ راقم الحروف تو یقیناً اس کا مدعی نہیں۔

فزجرال کی نصیحت کہ "کونی طور پر سوچو" اس قابل ہے کہ اس پر ہم عمل کریں۔ اس میں شاید ہم حق بجانب ہیں۔ اب ہمیں کائنات پر بہ حیثیتِ مجموعی غور کرنا چاہئے۔

کالبد یا عالم کبیر | ہم ایک وسیع علاقے میں سحابیے، ستارے، سیارے، دمدار ستارے، چاند، شہابیئے غبار، گیسیں اور ان کے اشعاع بکھرے ہوئے پاتے ہیں۔ بڑی بڑی کمیتیں یعنی ستارے اپنی جسامتوں کے اعتبار سے بہت دور دور واقع ہیں۔ ان سب پر ایک باہمی جذب حاوی ہے اور سب ایک دوسرے کے لحاظ سے حرکت میں ہیں۔ سکون کا کہیں وجود نہیں۔ ان سب ستاروں کی رفتاریں چند میل فی ثانیہ سے لے کر چند سو میل فی ثانیہ تک ہوتی ہیں۔ بہت بلند تجاذبی قوہ (Potential) کا کہیں اشارہ نہیں پایا جاتا۔ سادہ تر الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں مادے کی غیر محدود مقدار کی کوئی شہادت نہیں بلکہ محدود گو کثیر مقدار کی شہادت پائی جاتی ہے۔

ان اجسام کے درمیان ایک فضا کا وجود پایا جاتا ہے یا کم از کم ہمارے ذہن نے اس کو تجربے سے اخذ کیا ہے۔ یہ فضا تقریباً اقلیدسی ہے جس میں مثلث کے تین زاویے ملکر قریب قریب دو زاویہ قائمہ کے برابر ہو جاتے ہیں۔

اس فضا میں عجیب و غریب طبیعی خاصیتیں ہیں کیونکہ عام نوعیت کی موجیں اس میں سے گزر جاتی ہیں اور تیزی سے چاروں طرف آزادی کے ساتھ گزرتی ہیں۔ پھر ایک دوسرے کی پیش رفت میں دخل نہیں دیتیں البتہ وہ طولوں میں مختلف ہوتی ہیں اور سب میں نور کی مشہور و معروف بلند رفتار ہوتی ہے، یہ رفتار فطرت کے بڑے مستقلوں میں سے ایک ہے۔ یہ رفتار ایسی ہے کہ اس کو ہم اضافی نہیں کہتے کیونکہ مبدء

اور سامع کی رفتاروں کا اس پر اثر نہیں پڑتا۔ پس فضا کو اشعاعی توانائی کا محل یا مرکب سمجھنا چاہیے چونکہ ہم جانتے ہیں یا کم از کم قیاس کرتے ہیں کہ سارا مادہ توانائی ہی کی ایک شکل ہے اس لئے ہم توانائی کا اندازہ کمیت کی رقموں میں معلوم کر سکتے ہیں۔ یہاں تک کلوواٹ گھنٹوں کی بجائے پونڈوں میں اشعاعی توانائی کی قیمت بھی دریافت کر سکتے ہیں۔ پھر سورج سے زمین تک جو مقدار آتی ہے اس کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ قیمت بہت اونچی ہے۔ اور مقدار بہت بڑی ہے۔ سورج سے زمین کو روزانہ ۱۶۰ ٹن دھوپ پہنچتی ہے۔ اس کی قیمت ۵۰۰ ملین ڈالر (تقریباً ڈیڑھ ارب روپیہ) فی پونڈ ہوتی ہے۔ اس طرح یہ طاقت بل، مانٹریل کی برقی شرح کے اعتبار سے ۱۵۰ ملین (تقریباً ۱۵ نیل) پونڈ روزانہ ہوگا۔ یہ بل خوش قسمتی سے ہمارے سامنے کبھی پیش نہیں کیا جاتا۔ اور ہماری طاقت گاہ یعنی سورج کم از کم ۱۰،۰۰۰ ملین (۱۰ ارب) سال سے نہایت باضابطگی اور کارکردگی کے ساتھ چل رہی ہے۔ اور اگر کوئی حوادث سماوی، واقع نہ ہوں تو توقع یہی ہے کہ اتنی ہی مدت اور چلے گی۔ اس کے بند ہوجانے کے سوال کو ہم فی الوقت ملتوی رکھتے ہیں۔

اس عظیم الشان فضا کو جس میں سے اشعاعی توانائی گزرتی ہے ہم خالی خیال کر سکتے ہیں اور جہاں تک کہ ترسیل طاقت کی عجیب وغریب خاصیت کا تعلق ہے ہم اس کو ایک طبیعی وجود تسلیم کرتے ہیں۔ نام رکھے جانے کا اہل سمجھ سکتے ہیں۔ اس کو اثیر کے نام سے پکار سکتے ہیں۔ صرف اتنا یاد رکھنا چاہیے کہ عملاً ہم ان ہی چیزوں کو نام دیتے ہیں جن میں مشاہدہ پذیر خواص یا ممتاز صفات ہوتی ہیں۔ بظاہر ہم کو اثیر کا ذکر کرتے وقت اپنے ذہن سے تمام مادی خیالات کو نکال دینا چاہیے لیکن خیر یہ ہمیں زیادہ نہ ستائے گا کیونکہ ہم نے خود ہی مادے کی بال کی کھال نکالنا اور اس کے مادی صفات کو دور کرنا شروع کر دیا ہے۔ اب ہماری توجہ توانائی سے نسبتاً کم آشکارہ ظہور کی طرف مرکوز ہے۔ یہاں یہ تجویز نہیں کیا جا رہا ہے کہ اثیر کے مفہوم کو سمجھنے میں لفظ روحانی سے مدد ملے گی اور جہاں تک ہمارے موجودہ علم کی رسائی ہے واقعات اس دعوی کی اجازت نہیں دیتے کہ اثیر غیر طبعی نوعیت کی نفسیاتی قوتوں کا محل ہے۔ ان مفہومات میں خلطِ مبحث افادہ سے

بعید ہے لیکن اثیر کے خواص ایک چیز ہوں اور مادے کے خواص دوسری چیز۔ تاہم دونوں کے درمیان رابطہ اس قدر قریب کا ہے کہ مادہ اثیر کی ایک خاص ساخت یا مقامی فردیت (Singilarity) ہے جیسا کہ سر جوزف لارمور اور دیگر اصحاب نے تجویز کیا ہے۔

آج کل سہولت اسی میں سمجھی جاتی ہے کہ کائنات کو طبیعیات کے نقطۂ نظر سے مادے اور اثیر پر مشتمل سمجھا جائے۔ یا جی چاہے تو یوں سمجھئے کہ توانائی کی دو مختلف شکلوں پر کائنات مشتمل ہے۔ کیونکہ فضا میں سے مادہ اور اشعاع دونوں گزر جاتے ہیں۔

اگر آج کل کے فیشن کے مطابق ہم اضافیت پرست ہیں تو ہم یہ عقیدہ رکھ سکتے ہیں کہ ہماری فضا محدود ہے مگر محصور نہیں۔ اور پھر ہمیں اختیار ہے کہ ژلبر سٹائن کے ہمنوا ہو کر یوں کہیں کہ ہماری کائنات میں نو ملین (۹۰ لاکھ) نوا سال سے زیادہ کا فاصلہ پیمائش نہیں کیا جا سکتا[ل]۔ اس میں ہم سب کے لئے بڑی گنجائش ہے لیکن بعض فلکی ایسی تنگ جگہ میں اپنے کو دبا ہوا محسوس کرتے ہیں اس لئے اب وہ دس کرور نور سال سے زائد فاصلوں کا ذکر کرنے لگے ہیں۔

ایک حد تک اس سے اتنا تو ہوتا ہے کہ ہر فرد کی اہمیت بڑھ جاتی ہے جبکہ وہ جان لے کہ وہ اپنی کائنات کا مرکز ہے جہاں کہیں بھی ہو۔ اور خواہ کتنی ہی تیزی سے کیوں نہ حرکت کرتا ہو۔ ہر شخص کا اپنا اثیر ہوتا ہے جیسے ہر شخص کی اپنی قوس قزح ہوتی ہے۔ فطرت جو اشارے حواس کے ذریعہ ہم تک پہنچاتی ہے جس کی ہمارے ذہن تعبیر کرتے ہیں وہ سب ہر فرد کے لئے مختلف ہوتے ہیں۔

فضا اور اثیر کے متعلق قیاس آرائیاں بہت دلآویز ہیں۔ لیکن ہمارے علم کی کل کائنات بس اسی قسم کے مفہوم ہیں جیسے فیرڈے کے قوت کے خطوط اور میدان۔ یا زیادہ صحت کا لحاظ رکھئے تو برقی مقناطیسی میدانوں کے لئے میکسول کی مساواتیں۔ ان مساواتوں کی صحت کی تصدیق کی کوشش میں ہرٹس نے لاسلکی (ریڈیو) موجیں دریافت کر ڈالیں جو آج ہماری زندگی میں اس قدر دخیل ہیں۔

ل نور یا روشنی کی رفتار ایک ثانیہ میں ۱۸۶۰۰۰ میل ہے۔ سال میں ثانیوں کی تعداد ۳ کرور ۱۰ لاکھ سے اوپر ہوتی ہے اس لئے ایک نوا سال ۵۸۶ کھرب (۵۸۶ ملین ملین) سال کے برابر ہوا۔

عالمِ صغیر | ہم نے دیکھا کہ کبیر ہونے کے اعتبار سے کائنات اپنی جسامت میں محصور ہوسکتی ہے اسی طرح ہم یہ سوال کرسکتے ہیں کہ دوسری سمت میں کوئی انتہا ہے یا نہیں یعنی کسی ہستی کے ممکنہ صغر کے لئے کوئی حد ہے یا نہیں۔ اگرچہ وقت نہیں آیا ہے کہ ہم قطعی طور سے اس مسئلہ پر کچھ کہہ سکیں تاہم یہ ضرور ہے کہ نہایت ضرور ہے جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

فی الوقت تو اپنے سورجوں، سیاروں اور چاندوں کی طرف لوٹتے ہیں۔ ہم نے اندازہ کرلیا کہ یہ سب ایک ہی سواد سے بنے ہیں اور ان میں وہی عناصر موجود ہیں جن سے ہم یہاں زمین پر واقف ہیں ترکیبی مواد کے مشترک ہونے سے کیا یہ اشارہ نہیں ملتا کہ ماضی میں زبردست آمیزش ہوئی ہے؟ ستاروں میں سے ہر ایک ارتقار کی ایک باضابطہ اور طویل منزل میں سے گزرتا ہے اس لئے دوربین اور منشور کی مدد سے ستارے کا طیف (Spectirum.) لیا جائے تو تربیت یافتہ مشاہد کو فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ عالم جوانی میں ہے یا ادھیڑ عمر میں پہنچ گیا، یا زندگی کی خزاں یعنی کہولت نے اُسے آغوش میں لے لیا ہے۔ وہ ستارے جو اپنی زندگی کی زمستان میں پہنچ گئے ہیں۔ ہمارے لئے غیر مرئی ہیں وہ سیاہ ستارے ہیں جن کے لئے زندگی کی سرگرمی جاری رکھنے کی صرف ایک ہی صورت ہے اگرچہ وہ بھی بغایت بعید ہے کہ وہ کسی مصروف سیر پڑوسی سے ٹکرا جائیں۔

کائنات کے اجزائے ترکیبی ہر جگہ ۹۲ عناصر ہیں اور اب یہ معلوم ہوگیا ہے کہ ۲ یا ۳ ہی دریافت طلب رہ گئے ہیں۔ ہاں اگر یورنیم سے بھی بھاری عناصر موجود ہوں تو دوسری بات ہے۔ یہ عناصر گویا وہ اینٹیں ہیں جن سے یہ عظیم الشان عمارت بنی ہے۔ مستقل طور سے ان کا وجود جوہروں کی حیثیت میں پایا جاتا ہے۔ سوائے تابکار (Radioactire) جوہروں کے ایک بڑے گروہ کے جو بے محابا شق ہوجاتا ہے۔ جن سے نئے جوہر بن جاتے ہیں۔ بعض عنصری جوہروں کو قصداً بھی توڑا گیا ہے چنانچہ ادرفورڈ نے بڑی ہوشیاری سے نائٹروجن سے ہائڈروجن مرکزہ دور کردیا اور برقنداذی کے لئے ریڈیم کے القاذروں کو استعمال کیا۔ جوہروں کو اس طرح سے قابو میں لانے کی تدبیریں اور ان کا برتاؤ انیسویں صدی کے خلاف ایک دوسرا قصہ پیش کرتا ہے جبکہ جوہروں کو سخت پائیدار، لچکدار، دائم

اور غیر منقسم سمجھا جاتا تھا۔

جوہر ایک دوسرے سے ملنے کے عادی ہیں۔ ان کی بندشیں (Bonds.) غیر مرئی اور نامعلوم ہیں۔ (شاید برقی مقناطیسی ہوں) اس طرح ملنے پر جوہر سالمے بن جاتے ہیں جو کبھی تو بہت سادہ ہوتے ہیں اور بعض اوقات جیسا کہ نباتات اور حیوانات میں ہوتا ہے، حیرت خیز پیچیدگی لئے ہوتے ہیں۔ سادہ ترین پودا بھی ایک پیچیدہ اور حیرت انگیز کیمیائی کارخانہ ہوتا ہے جو اپنے جیسے دوسرے کارخانے بھی پیدا کر سکتا ہے۔ سادہ تر صورتوں میں بادی النظر میں یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ ہم کہہ سکیں کہ مثلاً پانی کا ایک سالمہ آکسیجن کے ایک اور ہائڈروجن کے دو جوہروں پر مشتمل ہے۔ ان ترکیبی گیسوں میں سے دونوں کی خاصیتوں سے ہم واقف ہیں۔ اس لئے پانی کے سالمے کی خاصیتیں ہم اخذ کر سکتے ہیں اور برف، پانی اور بھاپ کے کیمیائی اور طبیعی خاصیتوں کی پیش گوئی کر سکتے ہیں۔ لیکن مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس منزل سے ہم ابھی بہت دور ہیں، البتہ یہ منزل ہے ایسی معقول کہ اس تک پہنچنے کی کوشش عین مناسب ہے۔ یہ مسئلہ اس قدر زبردست فلسفیانہ اہمیت رکھتا ہے کہ اس پر مزید بحث نامناسب نہ ہوگی۔ ہائڈروجن کے جوہر کا برتاؤ اچھی طرح سے معلوم ہے لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ہائیڈروجن کے سالمے کی خاصیتیں اخذ کی جا سکیں۔ حالانکہ وہ صرف دو جوہروں پر مشتمل ہے جن میں بہت قریبی اشتراک ہے۔ یہ طبیعی کیمیا کا ایک نہایت راست اور سادہ مسئلہ ہے۔ اس پر بھی وہ حیرتناک طریقہ پر پیچیدہ ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ ایسے ہی بہ ظاہر سادہ مسئلوں پر انسانوں کی زندگیوں کا بڑا حصہ گزر جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو سادہ ہستیوں سے ایک بالکل نئے اور مختلف مولف (Complex) یا ہستی کی تخلیق ہوتی ہے یا اس کا ارتقا ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں یقین ہے کہ ماہرانِ حیات کے لئے سامانِ تسکین ہوگا۔ ہم "تخلیقی ارتقاء" کی مشتبہ اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن حیرت اس پر نہیں ہے کہ نئی شکلیں کیونکر پیدا ہوتی ہیں بلکہ عظیم تر راز یہ ہے کہ انواع کیونکر محفوظ رہتی ہیں اور اولاد کے لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ اپنے اجداد یا مورثوں کے مشابہ رہیں۔

اب سالموں کی طرف لوٹیے تو دیکھئے کہ جب وہ بن جاتے ہیں تو بالعموم حرکی حالت میں ہوتے

ہیں۔ ان کے جوہر اِدھر اُدھر اہتزاز کرتے ہیں یا ایک دوسرے کا طواف کرتے ہیں یا پھر دونوں باتیں ایک ساتھ ہوتی ہیں۔ ساتھ ہی اس کے سالمے اِدھر اُدھر بندوق کی گولیوں کی رفتار سے پھرتے رہتے ہیں جیسا کہ گیس میں ہوتا ہے۔ بسا اوقات ان میں تصادم ہوتا ہے۔ پھر وہ بازگشت کرتے ہیں یا وہ ایک دوسرے کو دھکے دیتے رہتے ہیں جیسا کہ سیّال حالت یا مائع میں ہوتا ہے۔ اس کی بہت عمدہ شہادت براؤنی حرکت میں ملتی ہے [1]

باایں ہمہ ایک اچھی تربیت یافتہ فوج کے سپاہیوں کی طرح سالمے صف بستہ ہو سکتے ہیں جس سے ایک قلم ہم آہنگ اور ٹھوس بن جاتا ہے۔ قلموں کے مطالعہ نے بہت سا وقت لیا ہے اور اب بھی دنیا کے قابل ترین افراد کا وقت لئے ہوئے ہے۔ قلمی ترتیب کی موسیقیت میں انسانی دماغ کو جو تسکین حاصل ہوتی ہے وہ شاید ریاضی اور موسیقی کے علاوہ اور کہیں نہیں پائی جاتی۔

جوہر اور برقیے | عالم صغیر میں مزید سیر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ماہران طبیعیات جوہر کی اندرونی ساخت کا پتہ لگانے کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں۔ ہم میں سے اکثروں کی زندگی ہی میں جے جے ٹامسن ردرفورڈ، موسلے، بور اور دوسروں کی ذہانت نے نقاب اٹھادی ہے اور اب ہم کو نظر آتا ہے کہ جوہر کا وزن یا اس کی کمیت عین مرکزہ یا اندرونی قلعہ پر برقی کے مثبت بار کے طور پر مرتکز ہوتی ہے اور پورے جوہر کے مقابلہ میں یہ مرکزہ بہت چھوٹا ہوتا ہے۔ اس مرکزے کے گرد ہم کو ایک تسکین بخش تصویر یا نمونہ نظر آیا۔ وہ یہ کہ جوہر کے عدد کے مطابق ایک سے لے کر بانوے تک برقیوں کا جھرمٹ تیزی کے ساتھ بیضوی مداروں میں گھوم رہا ہے بالکل اسی طرح جس طرح کہ سیارے سورج کے گرد گھومتے ہیں۔ البتہ یہاں ایک پریشان کن بات یہ ملتی ہے کہ یہ برقیے ایک مدار سے کود کر دوسرے مدار پر پہنچ جاتے ہیں۔ اگرچہ اس کے لئے بھی قاعدے مقرر ہیں لیکن یہ بات ہمارے سابق تجربے کے بالکل خلاف ہے

---

[1] رابرٹ براؤن ۱۷۷۳ء تا ۱۸۵۸ء۔ ماہر نباتات۔ اس نے خوردبین سے ننھے ننھے ذروں کی مسلسل حرکت دیکھی جو مائع کے گھیرنے والے سالموں کی بمباری کی وجہ سے تھی۔ اسی طرح ہوا میں دھوئیں کے ذرات ہوں تو ہوا کی سالمی بمباری کی وجہ سے ان میں خوردبینی حرکت پائی جاتی ہے۔

یعنی جس طرح خوش ترتیب جسموں کا برتاؤ ہونا چاہئے اس کے بالکل برعکس یہاں پایا جاتا ہے۔ اس لئے قدری نظریے (Quantum Theories) وجود میں آئے جو پرانی طرز کے طبیعیات دانوں کے لئے بڑی پریشانی کا باعث ہیں کیونکہ جب وہ جوہر کے اجزا ترکیبی پر اپنے برقی حرکی مفہومات کا اطلاق کرتے ہیں تو انھیں ایک انقلاب سے دوچار ہونا پڑتا ہے یہ عجیب بات ہے کہ سوچنے والے لوگوں میں نظریہ اضافیت نے اپنے لئے بڑی جگہ پیدا کرلی ہے۔ حالانکہ قدری میکانیات نے جو تلاطم پیدا کر رکھا ہے اس کی طرف ابھی پوری توجہ نہیں کی گئی۔

بہرصورت کائنات میں ۹۲ عناصر کی جگہ ہم نے جن طبیعی ہستیوں کو تخت پر بٹھایا ہے وہ قلبیے (Protons.) برقیے (Electrons.) ثبتیے (Positrons.) عدلئے (Neutrons.) ہیں۔ ان کے ساتھ ہی وہ اشعاع یا برقی مقناطیسی موجیں ہیں جو ان کی درمیانی فضا میں سے گزرجاتی ہیں کیونکہ ہر جوہر لاسلکی نشر گاہ بھی ہے اور لاسلکی یافت گاہ بھی۔ ان کے درمیان توانائی کے تبادلے معین "ڈلیوں" میں ہوتے ہیں۔ ہر ڈلی قدریہ یا ضیائیہ ٹھیک ترسیل کردہ تعدد کے متناسب ہوتا ہے بالفاظ دیگر ناقابلِ گرفت "عمل" ٹھیک ٹھیک جوہری ہے یعنی آخری "توانائی وقت" غیر منقسم ہے اور حقیقی جوہر ہے۔ کائنات کا یہ مرفوعاً سادہ برقیائی نظریہ آجکل کے تمام طبیعیات دانوں میں اساس مشترک ہے۔ اس سے تمام خالصتہً طبیعی مظاہر کی بہت کافی اور شافی توجیہ ہوجاتی ہے اس پر بھی اندازہ یہ کیا گیا ہے کہ یہ تصویر ابھی خام ہے یا تو ہمارے ادراک کی ایک حد ہے یا خود فطرت نے ایک انتہا مقرر کردی ہے اس لئے بور، ہائزن برگ، شروڈنگر اور ڈیراک جیسے ارباب سائنس ہمیں یقین دلاتے ہیں کہ ہم کو تمام قسم کے نمونے تمام شکلیں، تمام بڑے پیمانے پر ہمارا تجربہ خواہ وہ سورج، سیارے اور بلیرڈ کے گیند کیوں نہ ہوں۔ سب کے سب ترک کردینا چاہئے اور یہ اقرار کرلینا چاہئے کہ عالمِ صغیر عالمِ کبیر سے مشابہت نہیں رکھتا۔ چنانچہ ہم برقیے کے لئے کبھی نہیں کہہ سکتے کہ "لو دیکھو یہ یہاں ہے"۔ ہمارے کہنے سے پہلے ہی وہ چل دیتا ہے وہ ایسا چھلاوہ ہے کہ اس کی رفتار کا ذکر کیا جائے تو اس کا محل برقرار نہیں رہتا۔ اس کے مقام کو بتلایا جائے تو اس کی رفتار گڑبڑ ہوجاتی ہے۔ یہ ان لوگوں کے لئے

جن میں راقم الحروف بھی شامل ہے، جو نمونوں، خطوط قوت اور شکلوں کے عادی رہے ہیں بغایت پریشان کن ہے۔ اب موجی حرکتوں کو ظاہر کرنے والی پیچیدہ سے پیچیدہ ریاضیاتی مساواتیں ہی جوہروں اور برقیوں کے برتاؤ کو بیان کر سکتی ہیں۔ انفرادی برقیوں کی حرکت یا ان کے مقام کے صرف احتمال کا حساب لگایا جا سکتا ہے۔ طبیعیات داں کی حیثیت گویا ماہر بیمہ کی سی ہو جاتی ہے جس کا کام ایک غفیر (Crowded) اور مبہم (Confused) ہستی کے اعداد شمارانہ (Statistical) برتاؤ کا حساب لگانا ہو۔ اس کا امکان قوی ہے کہ ان رجحانات کا ردعمل ہوگا، اور شاید سادہ خیال اینگلو سیکسن ہی اس کے قائد ہوں گے۔ لیکن یہ ردعمل زیادہ کامیاب ہوگا یا نہیں ایک علیحدہ سوال ہے۔

موجودہ طبیعی نقطۂ نظر سے ہمارے اطمینان کو متاثر کرنے والی دو باتیں اور ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ برق یا برقی توانائی کی توجیہ کسی سادہ تر یا بسیط تر شے کی اضافت سے کرنے کا ہم دعویٰ نہیں کر سکتے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ چاہِ صداقت کی تھاہ ابھی نہیں ملی۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب ہم سے اشیاء کی اصل اور ان کی پائدار صفات کے متعلق سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں ہم کوئی طبیعی خیال یا قیاس پیش نہیں کر سکتے۔ آج کل کی اہم ترین دو تحریکیں حسب ذیل ہیں ۔

پہلی تحریک یہ ہے کہ سائنس کو مشاہدہ پذیر اور پیمائش پذیر اشیاء تک ہی اپنے کو محدود رکھنا چاہیئے۔ اس طرح طبیعیات اور قیاس آرا مابعد الطبیعیات کے درمیان ایک حدفاصل قائم ہو جاتی ہے۔ دوسری تحریک یہ ہے کہ شے کی اصل نوعیت کی تلاش ایک فعل عبث ہے اس لئے دوامی حرکت والی مشینوں کی طرح اس تلاش کو بھی بلا تامل ترک کیا جا سکتا ہے۔ اب اشیاء کی ساخت صورت، ترتیب اور حاصل شدہ عادتوں اور ان کے برتاؤ پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اس لئے نمونوں (Models) سے اپیل کا زمانہ گیا۔ اس کی جگہ ریاضیاتی علامتوں مساواتوں اور استخراجوں پر اعتماد روز بروز بڑھتا جاتا ہے ۔

ذاتی طور پر میں اس قسم کی تمام قید و بند کے خلاف علم بغاوت بلند کرتا ہوں۔ میں اس امر کا حامی ہوں کہ تمام مسئلوں پر جس پہلو اور جس ذریعہ سے بھی حملہ ہو سکے ہمیں اس کے استعمال میں کامل

آزادی ہونا چاہئے۔ جب قفل کی کنجی کھو جائے تو قفل توڑ ڈالو اور الماری کھول لو۔ جب اوپر چڑھنے کا زینہ مسدود ہو تو پیچھے سے سیڑھی لگا کر چڑھ جاؤ۔ بہت سے اینگلو سیکسنوں کا کام اسی راست اور عملی نوعیت کا رہا ہے اور دقتوں کے مقابلے میں یہ کام بہت ہی بار آور ثابت ہوا ہے اگر میکسویل پر قیود بند لگائی جاتی تو اس کی فطانت اور ذہانت برق پر وہ مشہور کتاب تیار نہ کر سکتی تھی۔

کائنات کی عمر | کائنات پر قدامت کی سیر ہے لیکن وہ قدامت غیر محدود نہیں۔ طبیعیات کے تمام معلومہ کلیات اور قوانین بتلاتے ہیں کہ کائنات ایک چالو ادارہ ہے جو شاید ادھیڑ عمر کو پہنچ چکا ہے جو یقیناً ہمیشہ سے نہیں ہے اور نہ ہمیشہ رہے گا۔

سائنس کے دو بڑے مسئلے ہیں۔ ایک تو استمرار کمیت (Conservation of Mass.) دوسرا استمرار توانائی (Conservation of Energy.) جو بنیاد ہے طبیعیات کی۔ ستاروں کی طبیعیات سے یہ امر واضح ہوتا جاتا ہے کہ اگر مادہ بہ حیثیت مادہ باقی نہیں رہتا تو وہ ٹھیک ٹھیک معادل مقدار اشعاعی توانائی کی پیدا کر دیتا ہے۔ اس کے جوابی استحالہ کی تلاش جاری ہے جس سے یہ پتہ لگے کہ ستاروں سے روشنی اور حرارت جو مسلسل اشعاع پاتی ہیں اور فضا میں پھیل جاتی ہیں وہ پھر جمع ہو کر برقیوں قلبیوں اور جوہروں کی شکل میں آجائیں اس قسم کے تغیرات اب تک مشاہدہ نہیں کئے گئے۔

نیوٹن نے اپنی کتاب "مناظر" میں جو سوالات اٹھائے ہیں ان میں توانائی کی ایسی تبدیلیوں کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔

"کیا کثیف اجسام اور نور ایک دوسرے میں تبدیل نہیں کئے جا سکتے۔ اور کیا اجسام کی فعالیت نور کے ان ذرات کا نتیجہ نہیں جو ان کی ترکیب میں داخل ہیں؟"

"اجسام کی تبدیلی نور میں اور نور کی تبدیلی اجسام میں فطرت کے عین مطابق معلوم ہوتی ہے کیونکہ فطرت کو قلبِ ماہیت سے بہت　　زیادہ دلچسپی ہے۔"

آج کل کی زبان میں آئنسٹائن کے طریقہ پر یہ دعویٰ ایک مساوات کی شکل میں بیان کیا جاتا ہے۔

ت=ک.م | اس میں ت سے مراد توانائی ہے۔ ک کمیت ہے اور م مستقل اعظم یا نور کی رفتار ہے اس مساوات کی مدد سے ہم کمیت کو توانائی، گراموں کو ارگوں میں یا پونڈوں کو فٹ پونڈوں میں یا بالعکس بیان کرسکتے ہیں۔

بایں ہمہ ہمارے سامنے سوال یہ نہیں ہے کہ مادہ فنا ہوجاتا ہے یا توانائی ساقط ہوجاتی ہے، بلکہ یہ مشہور و معروف واقعہ ہے کہ توانائی میں تنزل یا بے کار ہوجانے کا رجحان ہے۔ طاقت کی تمام مشینوں اور تمام زندگی کا انحصار بالآخر سرد تر ماحول کی اضافت سے حرارت کے ایک مبدأ پر ہوتا ہے۔ پیری میں توانائی کا ضعف پیدا ہوجاتا ہے اور جب سب کچھ موت کی سطح پر پہنچ جائے تو توانائی بالکل کام میں نہیں لائی جاسکتی۔ جب ساری زمین سمندر کی سطح پر آجائے تو پھر پانی سے طاقت حاصل نہیں کی جاسکتی۔ پن چکی سے جو پانی گزر چکا ہے اس سے پھر آٹا پیسا نہیں جاسکتا جب تک کہ سورج کی فیض رساں شعاعیں آج کل کی طرح، خشکی اور تری کے وسیع سینے پر اتر کر پانی کو چلتے پھرتے بادلوں تک لے جاکر پانی نہ برسائیں ہمارے تخیل سے اس خستہ اور درماندہ کائنات کی قدرے بھیانک تصویر کو دور کرنے کی بہت سی کوششیں کی گئی ہیں۔ ہم اس کو حرارتی موت کہہ سکتے ہیں۔

طبیعی کائنات تباہی کی طرف نہیں جارہی ہے بلکہ غیر دلچسپ یکسانیت کی طرف۔ توانائی اب بھی مستمر یا محفوظ ہوگی لیکن کام کرنے یا زندگی کو قائم رکھنے کے لئے وہ کم سے کم تر کارآمد ہوتی جاتی ہے۔

نیوٹن نے اپنی "مناظر" میں جب تیرہواں سوال لکھا تو کیا توانائی کے زوال (Degradation) کا مفہوم پیش نظر تھا؟ "حرکت کا میدان حاصل ہونے کی بجائے ضائع ہونے کی طرف زیادہ ہے۔"

جینس کا مقولہ ہے کہ ہر شے پکار پکار کر یہ کہہ رہی ہے کہ تخلیق کا ایک معین واقعہ یا سلسلۂ واقعات کسی وقت یا اوقات میں رونما ہوا، جو غیر محدود طور پر مدید نہیں ہے۔ "موجودہ اجزا سے محض اتفاقاً کائنات وجود میں نہیں آسکتی اور نہ وہ ہمیشہ ایسی ہوگی جیسی کہ آج ہے ہر دو صورتوں میں کوئی جوہر باقی نہ رہیں گے سوائے ایسے جوہروں کے جو اشعاع میں تبدیل ہونے کے ناقابل ہوں گے۔ پس نہ تو سورج کی روشنی رہے گی نہ ستاروں کی۔ اشعاع کی صرف ایک ٹھنڈی دمک رہ جائے گی جو یکسانیت کے

ساتھ فضا میں بکھری ہوگی۔ موجودہ سائنس کی رسائی جس حد تک ہے اس کے مطابق یہی وہ انجام ہے جس کی طرف تمام خلقت حرکت کر رہی ہے اور جس تک اسے ایک نہ ایک دن پہنچنا ہے۔"

ہم کو اعتراف کر لینا چاہیئے کہ "موجودہ سائنس کی رسائی کی حد تک" بالآخر چند مردہ ستارے چند بے حرکت جوہر اور فضا میں یکسانیت کے ساتھ بکھری ہوئی اشعاع کی ایک ٹھنڈی دمک" رہ جائے گی جو بلاشبہ دائمی، باقی اور تغیر سے معرا ہوگی۔ لیکن کیا کوئی شخص سنجیدگی سے اس پر یقین رکھتا ہے؟

جینس کو خود اعتراف ہے کہ ہر شے پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ تخلیق کا ایک معین واقعہ یا سلسلہ واقعات کسی وقت یا اوقات میں رونما ہوا، جو غیر محدود طور پر قدیم نہیں ہے۔ اب جہاں تخلیق ہو وہاں غایت (Purpose.) کا ہونا ضرور ہے۔ جہاں ایک مرتبہ غایت آگئی تو وہاں غایت کا تسلسل یا تجدد ہوتا ہے۔ پس جب ایک مرتبہ تخلیق ہوگئی تو ہو سکتا ہے کہ تخلیق کا تسلسل رہے یا جدید تخلیق ہو۔ غایت کو آپ نکال دیجیئے تو طبیعی کائنات کے لئے نہ تخلیق رہتی ہے اور نہ ابتدا۔ پس کس منزل پر غایت کو ساقط کیا جائے؟ یہ مسئلہ آج کل مقبول نہیں ہے۔ اسی بنا پر غائیات (Teleology.) (یعنی غایت یا کسی انجام کو پیش نظر رکھکر اسی کی طرف حرکت) کی اصطلاح آج کل کی سائنس میں متروک اور ممنوع ہے۔

اتلاف کی طرف توانائی کے اس رجحان کو "ٹمپسٹ" (طوفان) میں جس خوبی سے بیان کیا گیا ہے ایسا شاید کہیں اور نہ بیان کیا گیا ہوگا۔ اس میں پراسپیرو اپنے خواب کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے۔

> "ہمارے یہ اداکار، جیسا کہ میں نے پہلے پیش گوئی کر دی تھی روحیں تھیں، جواب ہوا میں لطیف ہوا میں گھل مل گئی ہیں۔ اس خواب کے بے بنیاد کالبد کی طرح ابر پوش برج، عظیم الشان محل، سنجیدہ معابد، خود یہ کرۂ عظیم مع اپنے تمام لوازمات کے فنا ہو جائے گا اور اس خواب و خیال کی طرح اپنا کوئی نشان تک نہ چھوڑے گا۔ ہم جس چیز سے بنے ہیں اسی سے خواب بھی بنتے ہیں اور ہماری زندگی کو نیند گھیرے ہوئے ہے"۔

اس کے بعد وہ ہم سے التجا کرتا ہے کہ

"میری کمزوری سے درگزر کرو، میرا دماغ اس وقت پراگندہ ہے"

سٹراسے، بابل، قرطاجنہ جا چکے اور اب ہم ان پر نوحہ خوانی بھی نہیں کرتے۔ کیا ہماری باری آگئی؟

"ہرقلیطوس فوت ہوگیا۔ اور وہ تم سے بہتر آدمی تھا"

جہاں آج کل ہم ہیں وہاں برف کی ایک چادر تھی جس کی دبازت غالباً چار ہزار فٹ تھی۔ برف پھر آئے گا اور شاید پھر چلا جائے لیکن بالآخر وہ باقی رہ جائے گا۔

بایں ہمہ اس قنوطیت کے دھارے کے پورے زور کا اندازہ نہیں لگایا گیا ہے۔ چنانچہ برٹرانڈ رسل کی کتاب "تصوف اور منطق" میں یہ عبارت ملاحظہ ہو۔

"انسان ایسی علتوں کا معلول ہے جن کو پہلے سے علم نہ تھا کہ وہ کس انجام تک پہنچیں گی۔ انسان کی اصل، اس کا نمو، اس کی امیدیں اور اس کے خوف، اس کی محبتیں اور اس کے عقیدے سب کے سب جوہروں کی ترتیب (Collocation) کا نتیجہ ہے۔ کوئی آگ، کوئی شجاعت، خیال اور احساس کی کوئی شدت کسی انفرادی زندگی کو قبر سے آگے باقی نہیں رکھ سکتی۔ تمام زمانوں کی محنتیں، تمام پرستشیں، تمام الہامات، انسانی فطانت کی تمام ضو باشیاں نظام شمسی کی وسیع فضا میں معدوم ہو جائیں گی۔ اور انسانی کارناموں کا مندر برباد اور تباہ کائنات کے ملبے کے نیچے دب کر رہ جائے گا۔ یہ سب باتیں اگرچہ بالکل متفق علیہ نہیں ہیں تاہم ان پر اس قدر اتفاق ہے کہ جو فلسفہ ان کو نظر انداز کرے اس کے قائم رہنے کی امید نہیں کی جا سکتی"۔

ان ہی خیالات کو ایک شاعر نے یوں ادا کیا ہے:۔

زندگی کیا ہے؟ عناصر میں ظہور ترتیب   موت کیا ہے؟ ان ہی اجزا کا پریشاں ہونا

یہ گویا قنوطیت کی انتہا ہے لیکن جیسے ایک شخص نے جو فلسفی بننے کی کوشش کرتا تھا، ڈاکٹر جانسن سے ایک مرتبہ کہا کہ "انبساط اور شادمانی کی لہریں اٹھتی ہی رہیں گی"۔ جس کا جی چاہے ان باتوں پر یقین کرے جس کا جی چاہے رد کر دے۔ فی الحقیقت ہم ان سب باتوں کو نہیں جانتے۔

کیونکہ ایک دوسرے بڑے فلسفی "وہائٹ ہڈ" نے لکھا ہے کہ" ہماری رجائیت کی واحد بنیاد مذہبی نظر اور اس کے برابر وسیع ہوتے رہنے کی تاریخ میں ہے۔ اس سے علیحدہ ہو کر انسانی زندگی اتفاقی سرور کی ایک چمک ہے جس نے آلام اور مصائب کے ایک انبار کو روشن کر دیا" لیکن یہ رجائیت بھی قطعی طور پر تعدیلی رنگ رکھتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم تغیر و تبدل کے ایک زبردست دور سے گزر رہے ہیں اور اب بھی ہم ایک دوسری جنگِ عظیم اور اس کے تاریک دور ما بعد کے سایے میں ہیں[1]۔ موجودہ نسلوں کے لئے یہ فخر و مباہات کی بات ہے کہ ان پر عظیم الشان نئے نئے مسئلوں کے حل کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اگر ہم خالص میکانی نقطۂ نظر کی تنگنائی میں اپنے کو محدود رکھیں تو ہم کو ٹل کے اوٹ پہاڑ نظر آئیگا اور جیسا ہم کریں گے ویسا بھریں گے۔ اگر اخلاقِ فاضلہ کو کام میں لایا جائے تو کامیابی کی امید ہو سکتی ہے یہ اخلاقِ فاضلہ کیا ہیں؟ ڈین انگے نے ان کو جامع طریقہ پر یوں بیان کیا ہے" صداقت، ہمت، عدالت، انصاف، کمینگی اور کجروی سے نفرت اور تمام انسانی افراد کا احترام"۔

وقت کی ایک طویل مدت میں جو رجحانات ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ درحقیقت عارضی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک مکھی جس کی عمر ایک دن کی ہوتی ہے۔ وہ سیارہ بنچوں کی حرکت کو دریافت کرنے کی توقع نہیں کر سکتی۔

شاید ہم کو کبھی نہ کہنا چاہئے کہ کسی تاریخ بعید میں کائنات خلق کی گئی۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ کائنات کی تخلیق جاری ہے اور اس پر اصرار کرنا چاہئے کہ ہر زمانہ میں یہ بیان صحیح رہا ہے۔ بس ہم کو والٹ وٹمین کی تائید کرنی چاہئے کہ کائنات اس سے پہلے اتنی مکمل نہ تھی جتنی کہ آج ہے"۔

زمان دوسری ہستیوں کی طرح زمان بھی تجربہ کا معاملہ ہے۔ ریاضی دانوں کے نزدیک زمان یا وقت بہ آسانی عکس پذیر ہے۔ لیکن تجربے میں ماضی اور مستقبل میں بہت نمایاں فرق ہے۔ میں حقیقت میں امریکہ جا کر واپس آسکتا ہوں، لیکن سوائے حافظہ میں جانے کے میں پچھلے ہفتہ میں نہیں جا سکتا۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں"۔

---

[1] اس جنگِ عظیم کو آج پانچواں سال ہے۔

اب میں امریکہ جاؤں بھی تو مجھے مسافت طے کرنے کے لئے مدت درکار ہوگی اور میرا سفر راست بھی نہ ہوگا۔ میں دائیں بائیں چلوں گا اور اوپر نیچے بھی چلوں گا۔ اس کو مسافت کے ساتھ ملا یا جائے تو فضا کے تین درجے یا نمونے وقت کے ایک درجہ یا نمونے سے منسلک نظر آئیں گے۔ منکاوسکی نے اس کو نہایت خوبصورتی سے یوں پیش کیا ہے کہ زمان مکان کو ملاکر ایک وحدت قرار دیا جائے تو یہ چاروں اس میں بہت ٹھیک بیٹھتے ہیں۔

اس چار بعدی وحدت میں بھی مجھے ہمیشہ کچھ خامی نظر آئی۔ امریکہ جانے کے لئے مجھے روپیہ کی ضرورت ہے جو آزادی کا بہت اہم پانچواں درجہ ہے۔ ہر شخص کو معلوم ہے کہ روپیہ ہماری مزعومہ ضرورتوں کو پورا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ سفر میں روپیہ سے توانائی خریدی جاتی ہے جو مسافر کی زندگی اور اس کی نقل و حرکت کے لئے بسا ضروری ہے۔ اور سفر خواہ راست ہو یا میکانی ذرائع سے اس میں مسافر کو امداد دینے کے لئے کام کرنے والوں کی جو فوج کی فوج ہوتی ہے اس کے لئے بھی توانائی کچھ کم ضروری نہیں ہے۔ چڑیا اپنی توانائی راست غذا سے حاصل کر لیتی ہے اس کو اپنے نفقے کپڑے یا نقل و حرکت کے لئے روپیہ کی ضرورت نہیں۔

پس معلوم ہوا کہ آزادی کا پانچواں درجہ توانائی ہے۔ اس کا بڑا ذریعہ ہم ہوا میں سانس لیکر حاصل کرتے ہیں۔ بغیر ٹیکس یا قیمت ادا کئے ہوا ہی ایک ایسی چیز رہ گئی ہے جو ہم سب کو مفت ملتی ہے۔

یہ ایک قابلِ لحاظ بات ہے کہ طبیعیات میں توانائی کا تعلق وقت سے بہت قریب ہی۔ اسی طرح تعدد سے بھی۔ اس لئے راقم الحروف کا یہ ایک خاص خبط ہے کہ وہ موجوں کے تعدد کو مانوس تر مگر کمتر محسوس مفہوم توانائی کی جگہ دینا چاہتا ہے۔ یہ موقع تفصیل کا نہیں ہے۔ اتنا بیان کر دینا کافی ہے کہ آئنسٹائن نے تجاذب کی توجیہ ہندسی بنیاد پر کی۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ توانائی کو تعدد کا ایک رُخ قرار دیا جائے تاکہ کائنات کے ایک جامع اور مانع موجی نظریہ تک رسائی ہو سکے۔

ایڈنگٹن نے اپنی کتاب "طبیعی دنیا کی نوعیت" (نیچر آف دی فزیکل ورلڈ) میں وقت کی ناگزیر یک سمتی کی ترقی کی ایک دلکش تصویر پیش کی ہے جو فطرت میں نقش کی ہے۔ حرکیات کا دوسرا کلیہ

گھڑی کی طرح کائنات کی کوک کا کھلتا جانا، جس سے توانائی بتدریج زوال پذیر اور کام کے لائق نہیں رہتی ہے، ان سب کو اس نے "ناوکِ زمان" سے تعبیر کیا ہے۔ فطرت میں چونکہ بعض عمل لوٹائے نہیں جا سکتے اس لئے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ وقت بھی لوٹایا نہیں جا سکتا۔ ہم سے بلند تر ذہن کے نزدیک ماضی حال اور مستقبل ایک وحدت ہو سکتے ہیں جو ہمارے تجربے سے بالکل باہر ہے گو ریاضی داں کے تخیل سے باہر نہیں۔

حیات | اب تک ہم نے مادے کو زندگی یا حیات سے الگ کر کے دیکھا جب ہم زندہ اشیاء کا ذکر کرتے ہیں تو جو دشواریاں اب تک پیش آتی تھیں وہ المضاعف ہو جاتی ہیں۔ محض اس ایک جزکے اضافہ کر دینے سے جس کی ہم صحیح طور پر تعریف بھی نہیں کر سکتے۔ یہ کہنا کہ زندگی محض میکانیت ہے بالکل مختلف معنی رکھنے والی دو اصطلاحوں کو ملتبس کر دیتا ہے۔ مشینیں باہر سے بنائی جاتی ہیں لیکن زندہ چیزوں کی تنظیم اندر سے ہوتی ہے۔ اور ہم قطعی طور پر باشعور غایت یا نفسِ عاقل ورہنما کا ثبوت نہیں دے سکتے بایں ہمہ اجزائے ترکیبی کے تعاون کی بدولت ہم کل میں ایک نہایت عجیب و غریب ربط وضبط پاتے ہیں۔ میرے پیشِ نظر اس وقت درخت، مکھیاں (شہد کی) اور ہمارے جسموں کی بعض واردات ہیں۔ اگر ان کو ہمارے باشعور اور عاقل نفوس پر چھوڑ دیا جاتا تو ہماری زندگیاں ایک لمحہ کے لئے بھی ممکن نہ ہوتیں۔ ہم اتنے عاقل بھی نہیں ہیں کہ اپنے جسموں کے ایک چھوٹے سے حصے کا انتظام ایک ثانیہ بلکہ ثالثہ یا رابعہ کے لئے بھی قائم رکھ سکیں۔ مثال کے طور پر میں پوچھتا ہوں کہ ہم میں سے کون ہے جو اس کی کامل ذمہ داری لے گا کہ خون کے نئے جسیمے (Corpuscles.) تیار ہوتے رہیں گے۔ یا مثلاً ہماری آنکھ میں ضروری مرمت مسلسل ہوتی رہے گی۔

اگر انسان اپنی ٹانگ توڑ لیتا ہے تو فطرت اسے درست کر دیتی ہے۔ یہ فطرت کون ہے اور کیا ہے؟ گوئٹے کا قول ہے کہ

"فطرت نہ تو مغز ہے اور نہ قشر۔ وہ بیک وقت سب کچھ ہے۔"

لا شیلیر نے کہا ہے کہ

"فطرت بہ یک وقت ایک سائنس ہے جو اسباب سے اثرات کے استخراج سے کبھی نہیں تھکتی اور وہ ایک فن ہے جو نئی نئی ایجادیں کرکے اپنی مشق کو بلا توقف جاری رکھتا ہے"

مرفی نے ولیم جیمس سے اخذ کرکے لکھا ہے کہ

"سائنس کے مفکر کے لئے بھی فطرت اب نہایت ہوشیاری سے بنائی ہوئی پیچیدہ مشین کی طرح ایک میکانی صنعت نہیں رہی۔ فطرت وہ ہے جو عقلِ سلیم کے نزدیک ہمیشہ رہی ہے یعنی وہ ایک بناوٹ ہے جس میں میکانی تانا ہر جگہ روحانی بانے سے ملا ہوا ہے"

کوئی شخص اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ زندہ مخلوق مادے سے بنتی ہے اور اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ زندگی میں توانائی کے تبادلے ایسے واقع ہوتے ہیں جو کامل طور پر طبیعیات اور کیمیا کے کلیوں کا اتباع کرتے ہیں۔ لیکن اس امر پر اصرار کہ یہ کلیے یا نظریئے یا قوانین جیسا کہ ہم ان کو جانتے ہیں یا جیسا کہ وہ نشوونما پائیں، ہمارے مفہوم زندگی پر ایک لازمی پابندی عائد کردیتے ہیں یا وہ کسی حیثیت میں بھی علیت کا مرتبہ رکھتے ہیں ایسا قدم ہے جس کی کوئی سند نہیں۔ پس ہم کو کس چیز کے اضافہ کی ضرورت ہے؟ ہم کچھ بھی پیش نہیں کرسکتے۔ لیکن چونکہ اس سوال کا جواب فی الوقت نہیں دیا جا سکتا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ جواب ہمیشہ کے لئے محال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک جزء تو خود وہ کل ہے جو اپنے اجزا کا محض مجموعہ نہیں ہے۔

میکانیت اور روحیت (Vitalism.) اور پھر جدید روحیت کے طرفداروں میں جو دلکش قضیہ جاری ہے وہ مختلف میدانوں میں مختلف کامیابیوں کے ساتھ جاری رہے گا۔ ہم ایک دن میں اس کے فیصلہ کرنے کی توقع نہیں رکھ سکتے۔

اب یہ دیکھئے کہ تین دعوے پیدا ہوتے ہیں۔

مادے کی ہر شکل مادے سے حاصل ہوتی ہے۔

توانائی کی ہر شکل توانائی سے حاصل ہوتی ہے۔

ہر زندہ خلیہ ایک زندہ خلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

اس سے پیشتر ہی دکھلایا جا چکا ہے کہ پہلے اور دوسرے دعوے مل کر ایک ہو جاتے ہیں اس لیے مادے کو توانائی کی صرف ایک شکل سمجھ لینا چاہئے اور اس میں بھی ہمیں شک کرنے کی ضرورت نہیں کہ زندگی بھی توانائی کی ایک شکل یا مظہر ہے۔ بس توانائی کیا چیز ہوئی؟ مدرسہ کا ہر لڑکا فوراً یہ جواب دے گا کہ "توانائی کام کرنے کی قابلیت کا نام ہے" محض ایک ترجمہ ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر بعض لڑکے ایسے کام کی فی الحقیقت پیمائش بھی کر ڈالیں گے۔ اس پر بھی یہ تعریف رسکن کا طنز یاد دلاتی ہے "درخت کی پتیاں سبز کیوں ہیں؟" "کیوں ان میں کلوروفل ہوتا ہے"۔ "تو آپ کا یہ کہنا ہے کہ پتیاں اس لئے سبز ہیں کہ ان میں سبزی (کلوروفل) موجود ہے"۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو ہمارا معاملہ اتنا خراب نہیں ہے کیونکہ انسان نے توانائی کی عادات واطوار کا علم اس حد تک حاصل کر لیا ہے کہ فطرت میں توانائی کے باہمی تبادلوں کا وہ پتہ لگا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کر سکتا ہے کہ اپنے فائدہ اور نفع کے لئے توانائی کو کام میں لائے۔ اس سے بھی زبردست کارنامہ اس کا یہ ہے کہ اس نے توانائی کو قابل پیمائش بنا لیا۔ اس کو ضبط میں رکھنے کا یہ پہلا قدم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتنی کثرت سے میکانی اور برقی اطلاقات اس قدر تنوع کے ساتھ ہماری زندگی پر چھا گئے ہیں اور ان سب کا انحصار طبیعیات کے معلومہ اصولوں پر ہے۔ فی الحقیقت ہماری ان کامیابیوں نے ہمارے اندر ایک نشہ پیدا کر دیا اور ہم سمجھنے لگے کہ ہم کو عقل سے بہت بہرہ ملا ہے۔ حالانکہ از روئے انصاف ہم اتنا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ اسی طرح ہم میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ میکانکی اور برقی صنعتوں کی ترقی کے معنی تمدن کی ترقی کے ہیں۔ حالانکہ اس کا انحصار نہ صرف مادی بلکہ ذہنی، اخلاقی اور روحانی قدروں اور صنعتوں پر ہے۔

اصل حیات | مادے کی اصل کی طرح اصل حیات بھی تاریکی میں ہے لیکن دونوں مسئلے ایک ہی زمرے کے نہیں۔ مادے کی اصل کی توجیہ میں ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ عدم سے پیدا ہوتا ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ توانائی اپنے عدم سے پیدا ہوئی۔ یہ سب باتیں ہمارے تجربے سے باہر ہیں اور اس لئے ناقابلِ خیال ہیں۔ لیکن جب اصل حیات کا ذکر کرتے ہیں تو یہ صورت پیدا نہیں ہوتی کیونکہ مواد اور توانائی دونوں موجود رہتے ہیں۔ اس لئے یہ قیاس قائم کیا گیا کہ سورج کی بالا بنفشئی شعاعوں کے زیر اثر کار آمد سادہ تر

سالموں سے قدم بہ قدم بغایت پیچیدہ سالمے تیار ہوئے۔ اس سلسلے میں کیمیائی تجربوں کے اولین آثار نمودار ہوگئے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ سورج کی روشنی نے پانی اور کاربن ڈائی آکسائڈ کو ملنے پر بہلا پھسلا کر آمادہ کر دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فارملڈیہائڈ تیار ہوگیا۔ زندہ خلیے سے یہ قدم فی الحقیقت بہت دور ہے۔ بعد کی منزلوں کی توجیہ میں کچھ مبہم سی اصطلاحیں مثلاً سطحی تنش اور ولوجی دباؤ (Osmotic pressnrs) استعمال کی جاتی ہیں۔ لیکن میرے احباب حیاتیات بیان کرتے ہیں کہ وہ کسی سادہ خلیہ سے واقف نہیں، زندگی کی سادہ ترین صورتوں میں نہایت درجہ پیچیدگی ہے۔ مزید براں ایک مشہور ماہر فعلیات (ایڈرین) کا قول ہے کہ

"اعصابی نظام زندہ خلیوں کا ایک مجموعہ ہے جس میں یہ غیر معمولی صفت ہے کہ نفس کو متاثر بھی کرتا ہے اور اس سے اثر بھی لیتا ہے"۔

"وہ مادی نظام ہے جو کسی نہ کسی طرح جذبات اور خیالات جیسی غیر مادی اشیاء کا ذمہ دار ہے۔"

"یہ سب ایسے زمرے میں ہیں جو میکانی توجیہ کی حد سے باہر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعصابی نظام کے فعل کی توجیہ طبیعیات اور کیمیا کی اصطلاحوں میں پورے طور پر نہیں کی جاسکتی۔"

لارڈ بالفور نے بہ حیثیت فلسفی لکھا ہے کہ

"کوئی شخص نہ ادراک کرسکتا اور نہ خیال میں لاسکتا ہے کہ فعلیاتی تغیرات سے نفسیاتی تغیرات کیونکر پیدا ہوتے ہیں"۔

ہم میں سے اکثروں کو ان فتووں سے اتفاق ہوگا لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ایک مکتبِ خیال ایسا بھی ہے جو سب سے آگے ہے اور ان پابندیوں کو تسلیم نہیں کرتا کیونکہ ہمارا علم ابھی بالکل غیر مکمل حالت میں ہے۔

اگر نامی غیر نامی سے پیدا ہوا ہے تو باعتبار تعداد اور اصناف کے حیات کے نشو و نما کی پہلی منزل اس عجیب و غریب سیارے پر ہمیں گھیر لیتی ہے۔ اکثر اصحابِ فکر یہ سمجھتے ہیں کہ ایک واحد فعل تخلیق کی جگہ مسلسل تخلیق کے شاندار مفہوم نے لے لی ہے۔ کل سے آج نیا نیا پیدا ہوتا ہے۔ ایک ثانیہ ختم ہوتا ہے تو اپنے بعد آنے والے تازہ ثانیہ کو پیدا کر دیتا ہے۔ بایں ہمہ دونوں کے درمیان ایک پائدار ربط

رہتا ہے۔ اگرچہ اس عجیب و غریب نشوو نما کی تشریح اور تخلیص کے لئے اصطلاحات کی وضع مشکل نہیں ہے اور "تخلیقی ارتقا" کی اصطلاح سے بڑی مدد بھی ملتی ہے، تاہم اس کو ہمیں بطور بیان یا عنوان کے استعمال کرنا چاہئے اور ایک نام کو سبب کے ساتھ ملتبس کرنے کی عام خطا سے احتراز چاہئے۔

کسی نہ کسی طرح انسان کے ڈھچر میں آگے کی ٹانگیں بازو بن گئی ہیں اور آگے کے پیر ہاتھ بن گئے اور ہر ہاتھ میں ایک انگلی انگوٹھا بن گئی۔ بچہ جب ہاتھوں پیروں سے چلتا ہے تو وہ رینگتا ہوا چوپایہ ہوتا ہے قدرے تکلیف کے ساتھ بار بار کی مشق سے وہ اپنی پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہوتا ہے اور پھر چلنا سیکھتا ہے۔ صرف اربابِ تشریح و فعلیات ہی اس پیچیدہ تعاون سے بخوبی واقف ہیں جو شعوری اور غیر شعوری کوشش کی وجہ سے دماغ، اعصاب اور عضلات کو ایک دوسرے کے ساتھ کرنا پڑتا ہے۔ تو کیا بچہ اپنی نسل کی، اپنی وراثت کی داستان کو دہراتا ہے؟ فی الحقیقت یہ دعویٰ بھی کیا گیا ہے کہ "انسان کے جسم کی ہر ہڈی اور ہر عضلہ ساخت کے اعتبار سے اتنی تبدیلیوں سے گزرے ہیں کہ وہ اس کی قائم وضع کے لئے موزوں ہو گئے ہیں"۔

زندگی کی ہر شکل کے نشوو نما اور حفاظت کے لئے بار بار کے تنازع اور جدوجہد کی ضرورت ہے اس کے برخلاف عدم استعمال فنا کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن یہ ہوشمندانہ تاثرات جو مشاہدہ پذیر عمل کو مختصراً بیان کر دیتے ہیں اکثر بنیادی مسائل کا جواب نہیں دیتے۔

کائنات میں اعلیٰ ترین نشوو نما جس سے ہم واقف ہیں وہ انسان کے ذہن اور اس کی روح کا ہے جس طرح فضا کی خاصیتوں نے قدرے مبہم اصطلاح "اثیر" کو پیدا کیا جس سے مراد خواص اور واردات سے لی گئی اس طرح "نفس" اور "روح" کی اصطلاحیں بھی لاکلام صفات کا سہولت بخش خلاصہ ہیں۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ اگر ساری نوع انسان کو ایک جھیل میں غرق کر دیا جائے تو اس کا پانی صرف چند انچ بڑھے گا۔ کائنات بہ حیثیت مجموعی چلتی رہے گی اور اس پر بہت کم اثر پڑے گا۔ باعتبار حرکت و مادہ تقریباً بے اثر رہے گی۔ ایک وقت تھا جس کو کچھ کم دس ہزار ملین (دس ارب) برس گزرے کہ اس زمین پر زندگی نہ تھی اور ایک وقت آئے گا شاید ایک کھرب برس کے بعد جبکہ زمین پر زندگی ختم ہو چکی ہوگی۔ سر لدجیفر یز کے اس حساب میں شاید ہی کسی کو کلام ہو کہ دس کھرب برس کے بعد تمام

سمندروں کا پانی تہ تک جم جائے گا اور تمام زمین برف اور یخ سے ڈھک جائے گی۔ بڑے بڑے کتب خانوں میں جائیے اور دیکھئے کہ اکثر و بیشتر کتابوں کا موضوع انسان، اس کی تاریخ اور اس کے کارنامے ہوں گے۔ انسان کو یہ اہمیت کیوں؟ کیا ہم اپنی ہی خوشامد کرتے ہیں؟ کیا ہم بڑے بندر ہیں جو ایک معمولی سے سورج کے گرد گھومنے والے ننھے سے سیارے پر چلے جا رہے ہیں؟

یہ قنوطی خیال اس تصور کے مقابلے میں کہ یہ دنیا غیر فانی روحوں کی تربیت گاہ ہے (الدنیا مزرعۃ الآخرۃ) بہت نمایاں اور تاریک ہو جاتا ہے۔ شاید پروفیسر اے، این، وہائٹ ہڈ کا یہ خیال ہی مقبول ہو جائے کہ کائنات طبیعی طور پر تنزل کر رہی ہے لیکن روحانی طور پر صعود کر رہی ہے۔

طبیعی میدان کائنات کے ایک عام منظر دیکھنے کی کوشش کی تکمیل کے لئے مناسب ہے کہ ہم فیریڈے کے خیالات کی طرف عود کریں اور غور کریں کہ اس کے نزدیک قوت کے میدان سے کیا مطلب تھا جس کو ہم توانائی کی مملکت کہتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس کا قابلِ ذکر بیان حسب ذیل ہے۔

> "مادے کی ساخت کے متعلق جو نقطۂ نظر بیان کیا گیا ہے اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مادہ تمام فضا کو بھرے ہوئے ہے۔ یا کم از کم اس فضا کو جس تک تجاذب کی رسائی ہے (بہ شمول نظامِ شمسی) کیونکہ تجاذب مادے کی وہ خاصیت ہے جس کا انحصار ایک خاص قوت پر ہے۔ اسی قوت پر مادہ مشتمل ہوتا ہے اس لحاظ سے مادہ نہ صرف باہمی طور پر دخول پذیر ہے بلکہ ہر جوہر گویا سارے نظامِ شمسی میں پھیلا ہوا ہے۔ اس پر بھی وہ اپنے مرکز قوت کو ہمیشہ قائم رکھتا ہے"

یہ ممکن ہے کہ آئنسٹائن اس بیان میں تھوڑی سی ترمیم کردے تاکہ وہ اس کے نظریۂ تجاذب پر حاوی ہو جائے جس کی رو سے ساری فضا میں ایک ہندسی میدان پیدا ہو جاتا ہے یا ترمیم پاتا ہے اس سے غرض یہ ہے کہ اجرامِ فلکی کی حرکت کی توجیہ ہو جائے اور ان "قوتوں" کو ماننا نہ پڑے جو نیوٹن کے ذہن میں آئیں اور جن کی بابت فیریڈے نے لکھا ہے۔

میدان لغت کے اعتبار سے بھی ایک وسیع لفظ ہے چنانچہ ہم میدانِ رزم میدانِ بزم

وغیرہ کہتے ہیں۔ ہر صورت میں اس سے مراد واقعات یا واردات کا ایک رقبہ یا خطہ ہوتا ہے۔ طبیعیات میں اس کا استعمال بہت بار آور ہوا۔ زمین سے قریب مادہ زمین کی طرف خطوطِ مستقیم یا منحنی میں گرتا ہے اور ہم اس تجاذبی میدان میں مادی اشیا کے کلیوں یا عادتوں کی تحقیق کر سکتے ہیں۔ نیوٹن نے اس مقام بند میدان کو وسعت دیکر زمین سے چاند اور سارے نظام شمسی تک پھیلا دیا۔ آج اس میدان کی وسعت میں دوسرے ستاروں کی حرکت بھی شامل ہے۔

زمین کے چاروں طرف ایک مقناطیسی میدان بھی ہے۔ جہاں مقناطیسی سوئی ایک معین سمت اختیار کرتی ہے۔ اسی طرح ایک برقی باردار جسم کے چاروں طرف ایک برقی میدان ہوتا ہے۔ ہم اس وقت ایک برقی مقناطیسی میدان میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ نور کی وہ شعاعیں جن کو ہماری آنکھیں محسوس کرتی ہیں اور ریڈیو یا لاسلکی کی موجیں جو رات دن ہمارے گھروں اور ہمارے جسموں میں گھسی رہتی ہیں اس کی شاہد ہیں۔ ایک اہم امر بھی قابلِ لحاظ ہے اور وہ یہ کہ میدان ایک دوسرے پر کلیتہً منطبق بھی ہو سکتے ہیں۔ ایک ہی مقام پر تجاذبی برقی اور مقناطیسی میدان بہ یک وقت موجود ہو سکتے ہیں۔ اسی واسطے آئنسٹائن اور ایڈنگٹن اس کوشش میں ہیں کہ ایک اور صرف ایک میدان ایسا حاصل کرلیں جو تمام تجاذبی مقناطیسی واقعات کی پوری تشریح کر سکے۔

ادراک کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ایک تو مبدء یا نشرگاہ ہونا چاہئے۔ دوسرے یا بندہ جو مبدء کے لئے ہمسر کر لیا گیا ہو۔ تیسرے فضا میں توانائی کا انتقال۔ چنانچہ سورج کے اندر کے جوہر ہم تک روشنی نشر کرتے ہیں لیکن ہم اپنی آنکھوں سے صرف ان شعاعوں کا ادراک کرتے ہیں جن کے لئے ہماری آنکھیں ہمسر بنائی گئی ہیں۔ یہی وہ مرئی ہشتنہ یا سرگم ہے (Octave.) جو مجموعی اشعاعی کے کامل طیف کا محض ایک جزء ہے۔

سُر ملانے کی اہمیت ریڈیو یا بندگی سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے۔ نیز برقی مقناطیسی میدانوں میں بھی اس کی اہمیت واضح ہے لیکن مناسب ہے کہ اس کے وسیع تر اطلاقات پر غور کیا جائے معمولی معنوں میں بات چیت نہ گونگے کے لئے ممکن ہے اور نہ بہرے کے لئے۔ ایک کے پاس گفتگو کا نشری آلہ

نہیں ہے اور ایک کے پاس تحصیلی آلہ نہیں ہے۔ میدان دماغی یا ذہنی بھی ہوتے ہیں جہاں ایک مفکر کے خیالات ہوتے ہیں جن کو وہ تقریر یا تحریر کے ذریعے سننے یا سمجھنے والے ذہنوں تک منتقل کرنا چاہتا ہے۔ اب کون ہے جو ذہنی قابلیت کی اہمیت پر ضرورت سے زیادہ زور نہ دے گا اور ساتھ ہی تمام ذہنی میدانوں میں ہمدردانہ ہم آہنگی کو ضروری نہ سمجھے گا۔ ان میدانوں میں شکل، ساخت اور اسلوب کو وہی حیثیت حاصل ہے جو موضوع یا شے کو۔

فنون کی تمام صورتوں کے لئے بھی یہ کچھ کم صحیح نہیں ہے۔ یہ فن کار کا افتخار ہے کہ وہ فن کارانہ میدان پیدا کرے۔ مشاہد یا پابندہ کی طرف سے اس میدان کی قدر دانی کا انحصار باعتبار قابلیت اور صفت یا قدر کے اس کی پابندگی پر ہے۔ دماغی اور فن کارانہ میدانوں میں ریاضیاتی طبیعیات کی قطعیت مفقود ہوتی ہے۔ قابلِ پیمائش مقداروں کا پتہ ہی نہیں ہوتا۔ قوت فیصلہ، خوش فہمی اور تجربہ ہی قدر کی طرف رہنما ہوتے ہیں لیکن اس سب سے ماورا، ناقابلِ تعریف اور قیمتی وہ الہام یا فطانت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ خالص طبیعی میدانوں میں جو کچھ ہم شامل اور محدود کرسکتے ہیں ان سب کے ماورا اور ان سے برتر کوئی چیز ہے۔ باایں ہمہ اگر ایک دوسرے سے بے نیاز خطوں میں ساری کائنات کو تقسیم کر ڈالیں تو ہم سے وہ سادگی اور عمومیت جاتی رہتی ہے جو ہماری تمام کوششوں کا منتہا ہے۔ خیال کی دو مملکتوں میں جب معرکہ واقع ہوتا ہے مثلاً مذہب اور سائنس میں تو ایسے معرکہ کا سبب ہمارا محدود علم اور ذہن ہوتا ہے۔ جب فطرت میں ایسے معرکے واقع ہوتے ہیں تو باہمی تشویہ لازمی اور لابدی طور پر اصلاح کر دیتا ہے۔

سب میں بڑے میدان تو وہ ہیں جہاں انسان کی روح کائنات کی روح سے ہمسر ہوتی ہے جس سے انسان گویا دیوتا یا خدا کے ساتھ کامل طور پر رابط ہو جاتا ہے۔

کیا یہ خیالات خوابِ پریشاں ہیں؟ کیا یہ اضغاث احلام ہیں؟ نہیں نہیں۔ ہم کو روحانی میدانوں کے لئے بھی اسی حقیقت کا مدعی ہونا چاہیے جو ہم دماغی فن کارانہ اور طبیعی میدانوں میں مانتے ہیں "ان کے پھلوں سے تم ان کو پہچانو گے" یہاں فی الواقع سرالاسرار معلوم ہوتا ہے۔

روحانی میدانوں کی راست شہادت ان لوگوں کی صفات اور تجربے میں ملتی ہے جو نورِ الٰہی سے مستفید ہو کر اپنی زندگیوں، اپنے اعمال، اپنے افکار، اپنے اثرات، سے اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ عقل کی رہنمائی میں یہ اندرونی روشنی محض خواب و خیال نہیں ہے۔

میں مثال میں ایک بیان پیش کرتا ہوں۔ مسٹر بالڈون، مدبر اور سیاست داں، سابق وزیر اعظم انگلستان کا بیان ہے:-

"اسی حد تک میں کہتا ہوں کہ اگر میں یہ محسوس نہ کروں کہ ہمارا کام اور ان تمام لوگوں کا کام جو ہمارے ہم عقیدہ اور ہم مشرب ہیں، خواہ وہ میدانِ سیاست کا ہو یا شہری کام کا، اس امید میں کیا گیا ہے کہ ایک نہ ایک دن خواہ وہ لاکھوں برس کے بعد ہو، حکومتِ الٰہی ساری دنیا پر قائم ہو جائے گی تو میرے لئے امید منقطع ہو جائے گی اور میں کوئی کام نہ کر سکوں گا۔ چنانچہ اپنا یہ عہدہ میں ہر اس شخص کے سپرد کر دینے کے لئے تیار رہوں گا جو اس کو لینے کے لئے تیار ہو۔"

مسٹر بالڈون کے یہ الفاظ داد کے مستحق ہیں۔ وہ ہمارے دلوں کے تار کو چھیڑتے ہیں۔ بایں ہمہ ایک مقام اس سے بھی بڑھ کر ہے جہاں وہ لوگ جو یہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ بازی ہار رہے ہیں یا وہ جانتے ہیں کہ جنگ میں شکست یقینی ہے۔ اس پر بھی حق اور صداقت کی تلاش میں سرگرم رہتے ہیں اور عواقب سے بے پروا ہو کر سرگرم رہتے ہیں۔ اس حق کی تلاش میں جو تمامی حسن و جمال ہے۔

(باقی آئندہ)

اقبال کا فلسفۂ خودی

از جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم اے، پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹرایٹ لا، پروفیسر فلسفہ جامعہ عثمانیہ

حامداً و مصلیاً، بخود گم بہر تحقیقِ خودی شو انا الحق گوے و صدیق خودی شو (اقبال)۔

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز بناخن سینہ کاویدن بیاموز

اگر خواہی خدارا فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز (〃)

اس جہانِ رنگ و بو میں کیا کوئی چیز حقیقی کہلائی جاسکتی ہے؟ کیا یہ زمین و آسمان، یہ کاخ و کو حقیقی واقعی ہیں؟ کیا ان کے وجود میں شک نہیں کیا جاسکتا؟ کیا ان کو حواس کا دہوکہ، واہمہ کا آفریدہ نہیں قرار دیا جاسکتا؟ کیا ان کے وجود کا علم ہمیں حواس کے ذریعہ نہیں ہوتا؟ کیا حواس ناقابلِ خطا ہیں؟ کیا ہمیں ان کے اقتباسات کا تجربہ نہیں؟ کیا دور سے بلند منارے ہمیں مدور نظر نہیں آتے اور ان ہی کا نزدیک سے مشاہدہ کیا جائے تو کیا یہ مربع نہیں پائے جاتے؟ ان مناروں پر یہ عظیم الشان مجسمے دور سے کتنے حقیر و صغیر دکھائی دیتے ہیں! جن لوگوں کے بازو یا کوئی عضو کاٹ دیا جاتا ہے وہ محسوس کرتے ہیں کہ بعض دفعہ اسی مقطوعہ غیر موجودہ عضو میں درد ہو رہا ہے! ہم اپنے کمرے میں بیٹھے ہوتے ہیں اور ہمیں بازو کے کمرہ میں پاؤں کی چاپ واضح طور پر سنائی دیتی ہے ہم اٹھ کر دیکھتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ کسی کا پتہ بھی نہیں۔ اور خواب میں تو ہم کیا نہیں دیکھتے اور نہایت وضاحت کے ساتھ دیکھتے ہیں، تاہم یہ مانی ہوئی بات ہے کہ ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا! کیا یہ ممکن نہیں، خواہ کتنا ہی دور از قیاس کیوں نہ ہو کہ اب بھی میں خواب ہی دیکھ رہا ہوں، یا جس قلم سے بیٹھا لکھ رہا ہوں اس کا اور اس سے لکھنے والے ہاتھ کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو، یہ محض فریب و التباس ہو؟ ڈیکارٹ کی رائے تھی کہ بیشک یہ ممکن ہے جس حواس سے مجھے ایک مرتبہ بھی دہوکا ہوا ہو ان پر کلی اعتماد اور کامل بھروسہ عقل کا تقاضا نہیں۔ اس سے پہلے امام غزالیؒ نے بھی اس فلسفیانہ

شک کو جائز قرار دیا تھا، اقبال بھی ان ہی کی اتباع میں اس امکان کے قائل نظر آتے ہیں:۔

توان گفتن جہان رنگ و بو نیست — زمین و آسمان و کاخ و کو نیست!

توان گفتن کہ خوابے یا فسونے است — حجابِ چہرۂ آں بے چگونے است!

توان گفتن ہمہ نیرنگِ ہوش است — فریب پردہ ہائے چشم و گوش است! (گلشن راز جدید)

دیکھو ہر خارجی شی کی حقیقت کا یہاں انکار نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ اس پر محض شک! انسان اور انسان کا علم محدود ہے، مقید ہے! اس کو اس امر کا کس طرح یقین ہو سکتا ہے کہ اس کو اپنے کامل ترین اذعان کی حالت میں بھی دھوکہ نہیں ہو رہا ہے؟ وہ ہر شئے کو نہیں جانتا پھر وہ کسی شئے کے متعلق متیقن کیسے ہو سکتا ہے؟ واقعۃً اس کو ہر لحظہ مغالطہ ہو سکتا ہے!

اچھا تو پھر میں فرض کئے لیتا ہوں کہ یہ تمام چیزیں جن کا میں مشاہدہ کر رہا ہوں محض فریبِ نظر ہیں نیرنگ ہوش ہیں، میں یقین کئے لیتا ہوں کہ میرا حافظہ جن چیزوں کی یاد مجھے دلا رہا ہے ان کا بھی کبھی وجود نہ تھا، مجھے قبول ہے کہ آلات حواس کا کوئی وجود نہیں اور جسم و امتداد، شکل و صورت تمام چیزیں میرے ہی ذہن کی اختراعات ہیں! اب دیکھو کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز بھی رہ جاتی ہے جس کو ہم حقیقی واقعی کہہ سکیں؟

ہاں کم از کم ایک چیز تو یقینی واقعی ہے جس میں شک قطعی ناممکن ہے اور وہ خود میرا شک کرنا یا بالفاظِ دیگر سوچنا و فکر کرنا ہے۔ یہ تو ایک متضاد بات ہوگی کہ جو چیز سوچتی ہے اس وقت جب کہ وہ سوچ رہی ہے موجود نہیں۔ سوچنے یا شک کرنے کے لئے ایک شک کرنے والی یا سوچنے والی ذات کا ہونا ضروری ہے! شک کرنے کے معنی سوچنے کے ہیں اور سوچنے کے معنی ہونے کے ہیں" میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں" اگر میں سمجھوں کہ مجھے دھوکہ لگ رہا ہے تو قطعی میرا وجود ہے کیونکہ مجھ ہی کو تو دھوکہ لگ رہا ہے! اگر میں نہ ہوتا تو دھوکہ کون کھاتا؟ جس کا وجود نہ ہو اس کو دھوکہ بھی نہیں ہوتا! اگر مجھے دھوکہ ہو رہا ہے تو میں یقیناً ہوں! میری انا، ذات، خودی کا وجود تو قطعاً ہے؛ زمین و آسمان کے تمام محسوسات و مشاہدات کو شک کی نگاہ سے دیکھا جا سکتا ہے" اور فریب پردہ ہائے چشم و گوش" قرار دیا جا سکتا ہے لیکن میری ذات یا خودی کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جا سکتا!

"بخود بینی ظن و تخمین و شک نیست"! (اقبال)

سخن از بود و نا بود جہاں با من چہ گوئی من این دانم کہ من ہستم ندانم این چہ نیرنگ است! (۵)

یہ نقطۂ استدلال سینٹ اگسٹائن[51] کا، فلسفۂ جدید کے بانی ڈیکارٹ[52] کا اور اقبال[53] کا۔ ذرا اقبال کی زبانی اس استدلال کو سن لو۔

اگر گوئی کہ 'من' وہم و گماں است نمودش چوں نمود این و آں است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟ یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست
خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است
خودی را حق بداں باطل مپندار خودی را کشتِ بے حاصل مپندار (گلشن راز جدید)

میری روح، یا میرے انا، یا میری خودی کا وجود میرے لئے ساری کائنات سے زیادہ یقینی اور قطعی ہے! یہی یافت بقول پروفیسر وائٹ ہڈ[54] کے افلاطون اور ارسطو کے زمانے کے بعد سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفیانہ یافت ہے۔ یہی فلسفہ جدید کا نقطۂ نظر ہے! اور اقبال کا فلسفہ یہیں سے شروع ہوتا ہے اور اسی نقطۂ مرکزی کے اطراف گھومتا ہے اور یہیں پر ختم ہوتا ہے اور اسی کی روشنی میں کائنات اور خدا، خلق و حق کی توجیہ کرتا ہے۔ چنانچہ خدا کا پانا خودی ہی کو زیادہ فاش طور پر پانا ہے:

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز!

نیز ؏ خدا خواہی بخود نزدیک تر شو!

رمزِ دین کا جاننا بھی خودی ہی کے اسرار سے واقف ہونا ہے۔

چیست دیں دریافتن اسرارِ خویش
زندگی مرگ است بے دارخویش!

---

۵۱ دیکھو De Beata Vita, 7, De Trinitale x 14 et a 7, De Civilate Dei x 1, C, 26
۵۲ Meditaltins II Pa. a. 3. Gns. Tr. (4 Dods) p. 468-469.
۵۳ زبور عجم (حصہ گلشن راز جدید ص ۲۳۶۔ ۵۴

زندگی کا کمال خودی ہی کی حقیقی یافت پر منحصر ہے: ع

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است

خودی کا عرفان ہنر کے تمام مرحلوں کی انتہا ہے ؎

جس روز دل کی رمزِ مغنی سمجھ گیا سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر کو طے!

خودی کا عارف جاہلوں کے مقابلہ میں گویا بادشاہ ہے۔

یہ پیام دے گئی مجھے بادِ صبحگاہی کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام بادشاہی

عارف خودی کو وہ زندگی نصیب ہوتی ہے جولازوال ہے جس کو موت بھی فنا نہیں کر سکتی ؎

ہو اگر خودنگر و خودگر و خودگیر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

مہ وستارہ مثالِ شرارہ یک دو نفس مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

عمل کی دنیا میں عارف خودی "شمشیر کے مانند ہے بریدہ وبراق" اس کا شہرہ سارے عالم میں ہے وہ کائنات کا مرکز ہے جس کے اطراف کائنات گھومتی ہے طواف کرتی ہے!

درمکان و لامکاں غوغائے او نہ سپہر آوارہ در پہنائے او

پائے اُو شکم برزم خیر و شر ذکر او شمشیر و فکرِ اُو سپر

فکرِ او بے جہات اندر جہات او حریم و در طوافش کائنات

مختصر یہ کہ خودی کا عرفان، یا عرفان نفس، اقبال کے فلسفہ کا نچوڑ ہے، اسی کی تبلیغ ان کی زندگی کا مقصود تھا، اسی علم کے وہ عارف تھے اور چاہتے تھے کہ دنیا والے اسی راز کو ان سے سیکھیں اور خصوصاً مسلمان اس "شرارِ جستہ" کو ان سے حاصل کریں اور اس کے نور سے اپنی شبِ تاریک کو روشن کرلیں۔

شرارے جستہ گیر از درونم کہ من مانند رومی گرم خونم

وگرنہ آتش از تہذیبِ نو گیر برونِ خود بیفروز اندروں میر

ہم دیکھ چکے ہیں کہ میری خودی کا وجود میرے لئے کائنات مادی کی ہر چیز سے زیادہ یقینی وقطعی ہے اس کے انکار سے بھی اس کا اقرار لازم آتا ہے کیونکہ انکار کرنا یا شک کرنا فکر کرنا ہے، سوچنا ہے اور فکر کرنے یا سوچنے کے لئے فکر کرنے والی، سوچنے والی ذات کا پایا جانا ضروری ہے، لازمی ہے، اس معنی میں ہر شخص اپنی ذات سے واقف ہے، عارف خودی ہے" "صدیق خودی" ہے اور "انا الحق" کا قائل یعنی اپنے انا کے حق ہونے یا اپنے وجود کے حقیقی ہونے کا مقر۔ خودی میری اپنی ذات ہے، میرے ہی انا کا دوسرا نام ہے اور سب سے پہلے مجھے اپنی ذات کا شعور حاصل ہے، احساسِ ذات ہے۔ کائنات کی ہر چیز فریب تخیل قرار دی جاسکتی ہے لیکن خودی کا انکار یا اس میں شک نہیں کیا جاسکتا۔ جب مجھے اپنی خودی یا انا کا سب سے زیادہ قوی اور راجا گر شعور حاصل ہے تو پھر مجھ سے یہ کیا کہا جاتا ہے کہ "عرفان خودی" حاصل کروں، خودنگر بنوں "دیدار ذات" کی دولت سے مشرف ہوں "از خویشتن آشنا" بنوں؟ کیا اپنی ذات سے زیادہ میں کسی اور شے سے واقف ہوں؟ ایں چہ بوالعجبی است؟

اچھا اگر تم اپنی خودی سے بخوبی واقف ہو تو بتاؤ کہ اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ تم جانتے ہو کہ یہ ایک "وحدتِ وجدانی" ہے، "شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس سے تمام انسانی تخیلات، جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں"۔ "یہ فطرتِ انسانی کی غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے" لیکن یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے کیسا؟ تم اس سے مانوس ضرور ہو، روز شب اسی کے ساتھ زندگی بسر کرتے ہو۔ لیکن کیا مانوس ہونا کسی شئے کی حقیقت کا جاننا بھی ہے؟ میں اپنے خاندانی کتب خانہ کی ایک کتاب کو اس کی جگہ پر ہمیشہ دیکھا کرتا ہوں۔ اس طرح اس سے کافی مانوس ہوں، آشنا ہوں، لیکن اس میں لکھا کیا ہے اس کے ایک لفظ سے واقف نہیں۔ میرے مکان کے سامنے کی گلی سے ہر روز ایک شخص گزرتا ہے اور میں اس کو دیکھا کرتا ہوں، اس طرح اس کی صورت سے میں مانوس ہو گیا ہوں لیکن میں قطعاً واقف نہیں کہ وہ کون ہے اور کیا ہے؟ طفل ابجد خواں کی کتاب کا پہلا صفحہ اس کی انگلی کی نشانیوں سے سیاہ اور زخمی ہے لیکن بچہ اس سے واقف کتنا ہوتا ہے؟ اسی طرح تم اپنی ذات سے، خودی سے، اپنے انا سے "میں" سے خوب مانوس ہو لیکن نہیں جانتے کہ وہ کیا ہے اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے!

تیز نظر فلسفی بھی اس علم و عرفاں سے عاجز نظر آتے ہیں۔ عوام کالانعام کا کیا حال پوچھتے ہو! ہیوم جیسے شہرۂ آفاق مفکر نے جرأت کے ساتھ کہہ دیا کہ

"جس کو میں اپنی ذات یا خودی کہتا ہوں جب اس کے اندر داخل ہو کر دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سردی گرمی، روشنی تاریکی، محبت و نفرت، لذت و الم کسی نہ کسی خاص ادراک ہی پر پاؤں پڑتا ہے، بغیر کسی ادراک کے اپنی ذات کو کبھی نہیں پکڑ سکتا، نہ اس ادراک کے سوا کسی اور شے کا مشاہدہ ہو سکتا ہے جس وقت میرے یہ ادراکات غائب ہو جاتے ہیں اسی وقت اپنی خودی یا ذاتِ نفس کا بھی ادراک نہیں رہتا اور بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ موجود نہیں ہے"

اسی طرح خودی "مختلف ادراکات کے ایک مجموعہ کے سوا کچھ نہیں جو یکے بعد دیگرے ناقابل تصور سرعت کے ساتھ آتے رہتے ہیں اور ہمیشہ حرکت اور بہاؤ کی حالت میں ہیں"۔

دیکھو خودی کی حقیقت کی یافت سے عاجز آ کر ہیوم نے اس کو ادراکات کا مجموعہ قرار دیدیا، ان ہی ادراکات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، ان سے الگ خود ذات کا کبھی مشاہدہ نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان روحانی مظاہر کے تحت ان غیر محدود ذہنی کیفیتوں کے تحت خودی یا انا کا کوئی وجود نہیں جو ان کی شیرازہ بندی کرتا ہے، اس کے برخلاف معلوم یہی ہوتا کہ یہ ساری ذہنی کیفیات و ادراکات خودی یا انا ہی کے ادراکات ہیں لیکن اس خودی کی حقیقت کیا ہے اقبال کے کلام پر سینکڑوں سر دھننے والوں سے پوچھو تو سخت مایوسی ہوتی ہے! وہ خودی کی تعریف و توصیف کے اشعار کو مزے لے لے کر پڑھتے ہیں اور نہیں جانتے کہ ان کا مدلول کیا ہے! بعض علماء و فضلاء سے بھی اس کے متعلق گفتگو کرنے کا اتفاق ہوا، ختم کلام پر عارف روم کے شعر یاد آئے۔

اے بسا عالم ز دانش بے نصیب — حافظ علم است آنکس نہ حبیب

مستمع از وے ہمی یابد مشام — گرچہ باشد مستمع از جنس عام

داند او خاصیتِ ہر جوہرے — جوہرِ خود را نہ داند چوں خرے

صد ہزاراں فضل دارد از علوم　　جوہرِ خود را نداند آں ظلوم

وہ شخص جو ہر چیز کو جانتا ہے لیکن خود کو نہیں جانتا جاہل ہے ؎

قیمت ہر کالہ می دانی کہ چیست　　قیمت خود را ندانی احمقی است　　(رومی)

اور جو کچھ نہیں جانتا لیکن اپنی خودی کا عارف ہے وہ عالم ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ انسان خودی کا رازداں ہو کر "خدا کا ترجمان" ہو جاتا ہے یعنی عرفانِ نفس عرفانِ حق کا ذریعہ ہے: من عرف نفسہ فقد عرف ربہ

تو رازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا رازداں ہو جا خدا کا ترجماں ہو جا　　(اقبال)

آیئے یہ جان لینے کے بعد کہ "خودی" یا "انا" یا "میں" اپنے عمل کی رو سے تو ظاہر لیکن اپنی حقیقت و ماہیت کی رو سے مضمر ہے، ہم دانائے راز اقبال کی طرف رجوع کریں اور خودی کی حقیقت کو ان سے سمجھنے کی کوشش کریں یہ وہ علم ہے جس میں جان زندہ ہوتی ہے اور انسان باقی و پائندہ ہوتا ہے[1]!

اقبال کا اذعان ہے کہ عرفانِ خودی، جو دین کا ماحصل ہے عقلِ تجریدی کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتا۔ عقل "چراغِ رہگذر" ہے، یہ کشمکشِ حیات میں راستہ کو روشن کرتی ہے، لیکن روحانی زندگی کے حقائق کی یافت سے یہ یکسر قاصر ہے۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے　　خرد کیا ہے چراغ رہگذر ہے!
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا　　چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے؟

اسی لئے ان کا مشورہ ہے کہ فقیہ و حکیم و شاعر جو محض سخن ساز و سخن باف ہوتے ہیں ان سے دور ہی رہنا مناسب ہے۔ یہاں محض تصورات و تعقلات کے گورکھ دھندے ہی ملتے ہیں لذت نظر، یافت، وجدان کا پتہ نہیں۔

گزر از انکہ ندیداست و جز خبر ندہد　　سخن دراز کند لذتِ نظر ندہد

---

[1] علم آں باشد کہ جاں زندہ کند۔ مرد را باقی و پائندہ کند۔ (رومی)

شنیدہ ام سخن شاعر و فقیہ و حکیم اگرچہ نخل بلند است برگ و بر ندہد

عرفانِ خودی کے لئے ہمیں اس ناقابل خطا علم کی طرف رجوع کرنا چاہئے جو قرآن و حدیث کی صورت میں ہمارے لئے محفوظ ہے۔

اندکے گم شو ان و خسبر بازاے ناداں بخویش اندر نگر

اسی علم کے عارفین سے مدد لینی چاہئے، ان کو قرآن میں اُہل الذکر کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور ان سے پوچھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ "فسئلوا اھل الذکران کنتم لاتعلمون" ان ہی کے متعلق کہا جاسکتا ہے۔

سر دیں مارا خسبر او را نظر او درونِ خانہ ما بیروں نظر

اس عرفان اور علمِ نفسی کے بغیر علومِ رسمی کا ذخیرۂ تجربات کا گورکھندہ ہے، ہمارے کس کام؟ ہمارے کس درد کی دوا؟

فلسفی گشتی و آگہ نیستی! خود کجا و از کجا و کیستی!

از خود آگہ چوں نۂ اے بے شعور پس نباید بر چنیں علمت غرور! (رومی)

بینی جہاں را و خود را نہ بینی تا چند ناداں غافل نشینی (اقبال)

علم کا مقصد حجابات کا رفع کرنا ہے اور سب سے پہلے وہ حجاب رفع ہونا چاہئے جو اپنی حقیقت یا خودی پر پڑا ہوا ہے۔ کتابوں کے جمع کرنے اور ان کے جاننے سے یا بقول اقبال "کرم کتابی" بننے سے "بندۂ تخمین و ظن" ہونے سے یہ حجابات رفع نہیں ہوتے اسی لئے جامی سامی نے فرمایا تھا،

در رفعِ حجب کوش نہ در جمع کتب کز جمع کتب نمی شود رفع حجب

در جمع کتب کجا بود نشہ حب طے کن ہمہ را وعدالی اللہ و تب

آیئے اقبال کی ہدایت پر عمل کرتے ہوئے ہم "قرآن و خبر" میں "گم" ہو کر عرفانِ نفس حاصل کریں اور اور اس کے ذریعہ عرفانِ رب ؏

خدا خواہی بخود نزدیک تر شو!

اقبال کے فلسفۂ خودی کے قرآنی مقدمات | کائنات کی ساری چیزوں کی طرح ہماری خودی یا نفس بھی ایک شے ہے لاشے نہیں ۔ اب قرآن کریم شے کی تخلیق کے متعلق خبر دے رہا ہے کہ حق تعالیٰ جس شے کی تخلیق کا ارادہ فرماتے ہیں اس کو کن (ہوجا) سے خطاب کرتے ہیں اور وہ موجود ہوجاتی ہے ۔

اِذَا اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ (پ۲۳ ع۴)

ظاہر ہے کہ امر کن کی مخاطب شے ہے، تو کیا شے خارج میں موجود تھی اور پھر اسی کو ہوجا سے خطاب کیا گیا؟ موجود شے کو موجود ہوجا کہنا بے معنی ہے تحصیل حاصل ہے ۔ تو پھر کیا شے معدوم تھی؟ لیکن معدوم محض مخاطب کیسے بن سکتی ہے؟ اس سے لازم آتا ہے کہ شے نہ موجود تھی اور نہ معدوم تو پھر خطاب کس کو ہوا تھا؟ مخاطب کون تھا؟ اس گتھی کا حل صاف ہے ۔ وہ شے جس کو ارادۂ الٰہی خارجاً موجود کرنا چاہتا ہے جو امرِ کن کی مخاطب ہے وہ شے کا تصور ہے جو حق تعالیٰ کے علم میں پایا جاتا ہے جو اس طرح علماً ثابت ہے بوجودِ ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہے بوجودِ خارجی واقعی ۔ یہ امر کہ قبل تخلیق اشیا موجود نہ تھیں معدوم تھیں حق تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ قبل از تخلیق تو کوئی شے نہ تھا یعنی معدوم تھا وجودِ خارجی نہ رکھتا تھا میں نے تجھے خلق کیا ۔

وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً (پ۱۶ ع۴)

ان نصوص سے یہ دو چیزیں صاف ثابت ہو رہی ہیں ۔

(۱) ہر شے قبلِ تخلیق حق تعالیٰ کی "معلوم" ہے ان کا تصور ہے، بالفاظِ دیگر اس کا ثبوت علمی ذاتِ حق میں متحقق ہے، یعنی ان کے علم میں بصورتِ تصور یا معلوم پائی جاتی ہے ۔ لہٰذا شے کی ماہیت "معلوم" ہے اشیا "معلوماتِ حق" ہیں، صورِ علمیہ حق ہیں اور یہی امر کن کی مخاطب ہیں اور یہی مرتبۂ علم (باطن) سے مرتبۂ عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں ۔ اور جب امرِ کن سے اپنے اقتضا کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق کہلاتی ہیں، لہٰذا،

(۲) ہر شے خارجاً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں: اللہ خالق کل شئ (پ۲۴ ع۶) اسی اعتبار سے سارے عالم کو "ممکن الوجود" کہا جاتا ہے یعنی یہ علماً و خارجاً بالغیر موجود ہے ۔ علماً اس لئے کہ اشیار

ذاتِ الٰہی کی صورِ علمیہ ہیں تصورات ہیں اور اسی سے قائم ہیں۔ خارجاً اس لئے کہ یہ حق تعالیٰ کے امر سے وجودِ خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں اور قبل تخلیق وجودِ خارجی سے عاری تھیں "لم تک شیئاً" کا مصداق تھیں۔

اب خالق و مخلوق، عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے وہ ربطِ غیریت ہے۔ یہ اہم نکتہ پوری طرح واضح ہو جائے گا اگر تم ایک وجدانی مثال پر غور کروگے۔ فرض کرو کہ تم نقاشی جانتے ہو تمہارے ذہن میں باغ کا تصور موجود ہے، پردہ پر اس نقش کو پیش کرنا چاہتے ہو۔ باغ بحیثیت تصور یا صورتِ علمی کے تمہارے ذہن میں پایا جاتا ہے، اپنے وجودِ ذہنی کے لئے تمہارے ذہن کا محتاج ہے یعنی قائم بالذات نہیں۔ قائم بالغیر ہے۔ تمہارا ذہن اس کا مقوم ہے، قیوم ہے، خود قائم بالذات ہے۔ نقش ایک صورت ہے یعنی تعین و تحیز رکھتا ہے، محدود و مقید ہے۔ تمہارے ذہن کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا۔ یہ تعینات و تحدیدات سے آزاد ہے۔ غرض عالم و معلوم، ذہن اور صورتِ ذہنی کسی معنی میں ایک نہیں، نقاش نقش نہیں نہ نقش نقاشی۔ دونوں میں بالکلیہ غیریت پائی جاتی ہے۔

اسی طرح بلا تشبیہ کہا جا سکتا کہ ذاتِ حق اور ذواتِ اشیاء، عالم و معلوم، خالق و مخلوق میں غیریت کلی پائی جاتی ہے۔ ذاتِ حق بالذات موجود ہے۔ قائم بالذات ہے اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں اور حیات و علم، ارادہ و قدرت، سماعت و بصارت و کلام جملہ صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے۔ اس کے برخلاف ذواتِ اشیاء فی نفسہا شانِ عدمیت رکھتی ہے، کیونکہ انھیں وجودِ ذاتی نہیں جیسا کہ ادھر کہا گیا یہ اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صورِ علمی ہیں۔ تصورات و معلومات ہیں اس لئے بالغیر وجودِ ذہنی (یا ثبوتِ علمی) رکھتی ہیں۔ پھر ان کی ذات میں نہ صفتِ حیات ہے نہ علم، نہ ارادہ نہ قدرت، نہ سماعت نہ بصارت نہ کلام بلکہ یہ جملہ صفاتِ عدمی سے متصف ہیں۔ اس حقیقت کے سمجھنے کے لئے تم اپنی ہی ذات کو لے کر غور کرو۔ قبل تخلیق یہ حق تعالیٰ کے علم کی ایک صورت ہے۔ معلومِ الٰہی ہے، ان کے علم میں ثابت ہے اور خارجاً معدوم ہے۔ معلوم ہونے اور خارجاً معدوم ہونے کی حیثیت سے اس میں نہ صفتِ حیات ہے نہ علم نہ ہی اور صفاتِ وجودیہ، اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ جملہ صفاتِ عدمیہ سے متصف ہے، یعنی یہ بست ہے اور جاہل، مضطر و مجبور

کر دگنگ. اب جوذات وجود اور صفاتِ وجود سے عاری ہو وہ فعل کا مصدر کیسے بن سکتی ہے اور فعل اس کا ذاتی کب ہو سکتا ہے، البتہ اس میں قابلیات امکانیہ وفعلیہ کا تصور کیا جا سکتا ہے جن کو "کسبیات" کہا جاتا ہے یہی اس کی ذاتیات ہیں جو ذات وجود وصفات وافعال سے محروم ہو، جو محض ثابت فی العلم ہو اس سے آثار کا ترتب بھی ناممکن ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال وجود وصفات وافعال وآثار کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی کی طرف کرتے ہوئے فرماتے ہیں

می شناسی طبع ادراک از کجا است؟	حورے اندر ہنگۂ خاک از کجا است؟
طاقتِ فکرِ حکیماں از کجا ست؟	قوتِ ذکرِ کلیماں از کجا است؟
ایں دل وایں واردات از ؟	ایں فنون ومعجزات از ؟
گرمیٔ گفتار داری؟ از تو نیست!	شعلۂ کردار داری؟ از تو نیست!
ایں ہمہ فیض از بہار فطرت است	فطرت از پروردگار فطرت است

اقبال کا اذعان ہے کہ اشیاء تمام معلوماتِ حق ہیں، تصوراتِ الٰہی ہیں. صورِ علمیۂ علیم مطلق ہیں. انائے مطلق ہی کی زبانی مندرجۂ ذیل یہ اشعار کہلوائے جا سکتے ہیں، انائے مقیدان کا قائل نہیں ہو سکتا، یہ بارکلے اور ہیگل کی تصوریت کا ہر جاننے والا کہہ سکتا ہے۔

ایں جہاں چیست صنم خانہ پندار من است	جلوۂ او گردۂ دیدار من است!!
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے اورا	حلقۂ ہست کہ از گردش پرکار من است
ہستی ونیستی از دیدن ونادیدنِ من	چہ زمان وچہ مکاں شوخیٔ افکار من است!

جب اشیاء کی ذوات معلوماتِ حق ہیں، تصوراتِ الٰہی اور ذاتِ حق یا علمِ مطلق میں ثابت ہیں اور ذات حق بالذات موجود ہے اور تمام صفات وجودیہ اور افعال ذاتیہ سے موصوف ہے. تو ظاہر ہے کہ ان دونوں میں مغائرت تامہ پائی جاتی ہے. اسی لئے ذات خلق کو حق تعالیٰ متعدد مقامات پر غیر اللہ سے تعبیر فرما رہے ہیں

هل من خالق غیر اللہ؟ (پ ۲۲ ع ۱۳)

افغیر اللہ تتقون (پ ۱۴ ع ۱۳)

افغیر اللہ تامرونی اعبد ایھا الجاھلون (پ ۲۴ ع ۴)

قرآن کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ذوات اشیاء خارجاً مخلوق ہیں۔ داخلاً معلوم یا تصور ہیں، غیر ذاتِ حق ہیں۔ اس سے ذاتِ حق کی تنزیہ متحقق ہو گئی اور "سبحان اللہ" کا مفہوم ثابت ہو گیا! اس تنزیہ کے تحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق بروئے نصوص قرآنیہ قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں اور ہم ان کے عبد ہیں، وہ حاکم ہیں اور ہم محکوم، وہ رب ہیں اور ہم مربوب وہ مالک ہیں ہم مملوک، وہ الٰہ ہیں ہم مالوہ، اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ وہ عالم ہیں اور ہم معلوم، وہ خالق ہیں ہم مخلوق۔ اس لئے کسی طرح ممکن نہیں کہ ذات حق کی خلق ہو جائے اور ذات خلق کی حق بن جائے۔ قلب حقائق محال ہے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے اسی بنیادی عقیدہ کو اس لطیف شعر میں ادا کیا ہے۔

اَلعَبْدُ عبدٌ وانْ ترقی — والرّبُ ربٌّ وَاِنْ تنزّل

"بندہ بندہ ہے گو وہ لاکھ ترقی کرے — رب رب ہے گو وہ کتنا ہی نزول کرے"

صاحب گلشن راز نے اسی عقیدہ کو اس طرح صاف کر دیا ہے۔

نہ ممکن کو زہ زخویش گزشت — نہ او واجب شد و نے ممکن او گشت

ہر آں کو در حقائق ہست فائق — نہ گوید کیں بود قلبِ حقائق

اقبال اس غیریت پر پورا زور دیتے ہیں۔ ان کا سارا کلام غیریت کو نمایاں کرتا ہے، قدیم و محدث خلق و خالق، عالم و خدا، کا فرق شدت کے ساتھ بتایا جاتا ہے۔ زبورِ عجم میں اس سوالیہ شعر کے جواب میں؛

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد — کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد؟

اس غیریت کو یوں بیان فرماتے ہیں:۔

خودی را زندگی ایجاد غیر است — فراق عارف و معروف خیر است

قدیم و محدث ما از شمار است — شمارِ ما طلسمِ روزگار است

دمادم دوش و فردا می شماریم — بہ ہست و بود و باشد کار داریم

ازو خود را بریدن فطرت ماست — تپیدن نارسیدن فطرت ماست

جدائی خاک را بخشد نگاہے — دہد سرمۂ کوہے بکاہے

جدائی عشق را آئینہ دار است — جدائی عاشقاں را ساز گار است

عالم ومعلوم، ذات خالق وذات مخلوق، ذات رب وذات عبد کی اس غیریت وضدیت سے یہ بات صاف ہوگئی کہ ذات خلق جو معلوم یا تصور حق ہے محض معلوم یا تصور ہونے کی وجہ سے وجود (خارجی حقیقی) وصفات وربوبیت سے اصالۃً قطعاً عاری وخالی ہے۔ جب ہمیں اپنی ذات کے اس فقر کا عرفان حاصل ہوگیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات وجود، صفات وغیرہ اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے لئے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات کے لحاظ سے غنی ہے اور حمید ہے۔ یہی مفہوم ہے اس نص کا.

یا ایہا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید (پ ۲۲ ع ۱۵)

اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا عرفان یہ حاصل ہوا کہ ہماری ذات معلوم یا تصور حق ہے اور غیر ذات حق۔ ہمارے لئے صورت وشکل، تعین وتحیز، مقدار وحد ہے، حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک اور منزہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود، ہم میں صفات عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ۔ ہم میں قابلیات امکانیہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے۔ ہم میں تخلیق فعل نہیں، ہماری قابلیات امکانیہ حق تعالیٰ میں نہیں مثلاً کھانا پینا جو کسبیات ہیں۔

مختصر یہ کہ حق تعالیٰ کے لئے ہماری چیزیں نہیں اور حق تعالیٰ کی چیزیں ہمارے لئے اصالۃً نہیں اگر ہم خلق کی چیزیں حق تعالیٰ کے لئے ثابت کریں تو کفر لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ کی چیزیں خلق کے لئے ثابت کریں تو شرک لازم آتا ہے اور اگر حق تعالیٰ کی چیزیں حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت کریں اپنی چیزیں اپنے لئے ثابت کریں تو توحید حاصل ہوتی ہے۔

اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں خارج میں ہمارے لئے ثابت ہیں مثلاً ہم میں وجود وانا یا خودی ہے۔ صفات وافعال ہیں، مالکیت وحاکمیت ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذوات خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں یہ تحدید کیسے پیدا ہوئی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے یہ تمام

اعتبارات ہم میں ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ حق تعالیٰ کے لئے کامل و مطلق ہیں اور ہمارے لئے ناقص و مقید و حادث

واقعہ یہ ہے کہ باوجود ذوات حق و خلق کے اس کلی غیریت و بدیہی ضدیت کے ذوات خلق سے ذاتِ حق کی معیت واقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ اسلام کی مروجہ اصطلاح میں عینیت) کتاب و خبر سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ ہمارا یہ دعویٰ بظاہر متضاد معلوم ہوتا ہے، باوجود ضدیت و دوئی کا یکجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے؟ "ضدوں کی جمع کا ہنر" عام منطق کی سمجھ سے بالا و برتر نظر آتا ہے آیئے قرآن و سنت کی روشنی میں اس مشکل کو حل کریں، کیونکہ

ہر آنکس را کہ ایزد راہ ننمود ز استعمالِ منطق، ہیچ نہ کشود (گلشن راز)

وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں عشق سیتا ہے انھیں بے سوزن و تارِ رفو (اقبال)

عینیت پر جو آیات و احادیث قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں ان کا استقصا ہم نے اپنے رسالے خلق و حق میں کیا ہے۔ ہم یہاں پر ان میں سے چند کا ذکر کریں گے تفصیل کے لئے اس رسالے کی طرف رجوع کرنا چاہئے

(۱) معیت حق بہ خلق: وھو معکم اینما کنتم واللہ بما تعملون بصیر (پ ۲۷ ع ۱) وہ (یعنی اللہ) تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا ولا یستخفون من اللہ وھو معھم (پ ۵ ع ۱۳) یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جا سکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہے۔ ان آیات سے ہمیں حق تعالیٰ کی معیتِ ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے۔

(۲) اقربیت حق بہ خلق: نحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون (پ ۲۷ ع ۱۶) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔ ایک اور جگہ فرمایا: ونعلم ما توسوس بہ نفسہ ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (پ ۲۶ سورہ ق) ہم جانتے ہیں جو باتیں اس کے جی میں آتی رہتی ہیں اور ہم رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ یہ امر کہ خطراتِ نفس کے علم کے لئے قربتِ ذاتی ضرور ہے اس آیت کے شانِ نزول سے ثابت ہوتی ہے: واذا سالک عبادی عنی فانی قریب (پ ۲ ع ۶) جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں۔ ابن حاتم نے معاویہ بن جعدہ سے روایت

کی ہے کہ ایک اعرابی نے پوچھا کہ یا رسولؐ اللہ کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم سرگوشی کریں یا دور ہے جو ہم اس کو پکاریں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے، یہ آیت نازل ہوئی واذا سألك عبادی عنی فانی قریب۔ اس سے ثابت ہوتا ہے قربِ الٰہی سے مراد قربِ ذاتی ہے نہ کہ محض قربِ علمی۔ کیا خوب کہا ہے کسی نے۔

خواب جہل از حرم قرب مرا دور فگند
ورنہ نزدیک ترا ز دوست کسے ہیچ نہ دید

اقبال نے اسی علم و عقیدہ کے تحت واعظ پر چوٹ کی ہے جو خدا کو بندوں سے ہزاروں میل دور محض عرش پر متمکن سمجھتا ہے۔

بٹھا کے عرش پر رکھا ہے تو نے اے واعظ　　خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

(۳) احاطتِ حق بہ خلق: وکان اللہ بکل شیٔ محیطاً (پ ۵ ع ۱۵) الا انہ بکل شیٔ محیط (پ ۲۵ ع ۱) یعنی اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہیں۔ یہ دوسری نصوص حق تعالیٰ کی احاطتِ ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث ولوٓ اور دوسری صحیح حدیثوں سے بھی ملتا ہے۔

(۴) حضورِ حق ہمہ جا: فاینما تولوا فثم وجہ اللہ (پ ۱ ع ۴) تم اپنا منہ جدھر پھیرو وہیں اللہ کی ذات ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہٰذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں تم جس طرف منہ پھیرو گے وہیں ذاتِ الٰہی بھی موجود ہوگی کیونکہ حق تعالیٰ کی معیت و حضور کے بغیر کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی؎[1]

آنکھیں جو ہوں تو عین ہی مقصود ہر جگہ　　بالذات ہے جہاں میں وہ موجود ہر جگہ
خرد کی تنگ دامانی سے فریاد　　تجلی کی فراوانی سے فریاد
گوارہ ہے اسے نظارۂ غیر　　نگہ کی نامسلمانی سے فریاد　　(اقبال)

---

[1] دیکھو خلق و حق ص ۳۹۔

اسی معنی میں مندرجہ ذیل آیت نہایت واضح ہے۔ اس سے حق تعالیٰ کی احاطت، ان کا حضور و شہود نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے:۔

سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْ	ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں ان کے گردو
اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ	نواح میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی ذات
الْحَقُّ۔ اَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهُ	میں بھی یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ
عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ، اَلَآ اِنَّهُمْ	وہی حق ہے۔ کیا آپ کے رب کی یہ بات کافی
فِیْ مِرْیَةٍ مِّنْ لِّقَآءِ رَبِّهِمْ	نہیں کہ وہ ہر شے پر حاضر و موجود ہے۔ یاد رکھو کہ
اَلَآ اِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ۔	وہ لوگ اپنے رب کی ملاقات و رویت کے
	بارے میں شک میں ہیں (یعنی شہود ذات کا یقین
(پ ۲۵ ع ۱۶)	نہیں کرتے) بلا شک وہ ذات ہر شے پر لگائے
	ہوئے ہے۔"

یہاں حق تعالیٰ نے اپنا ہر شے کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے اور پھر اس حضور ذات کو احاطت ذاتی سے موکد کیا کیونکہ ظاہر ہے کہ جو ذات اشیاء پر محیط ہے وہ ضروری طور پر ہر شے کے ساتھ بھی موجود ہوگی اور جو ہر شے کے ساتھ موجود ہو وہ ضروری طور پر مشہود بھی ہوگی۔ جو لوگ لقاء الٰہی کی نسبت شک کرتے ہیں وہ سر احاطت ذاتی الٰہی سے واقف نہیں، یہی وجہ ان کے شک کی ہے۔

استدراک بر مقدمہ شرح حمیات قانون

تالیف حکیم شریف خاں دہلوی

از جناب سید محبوب صاحب رضوی

پچھلے دنوں دہلی سے حکیم رضوان احمد صاحب نے ہندوستان کے مجدد طب حکیم شریف خاں دہلوی کی حمیات قانون پر فارسی شرح شائع کی تھی، اس شرح پر لاہور کے مشہور مضمون نگار حکیم سید علی احمد صاحب نیر واسطی نے ایک مبسوط مقدمہ لکھا ہے، جس میں شارح کے سوانح حیات بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، مقدمہ میں راقم السطور کے نزدیک بعض واقعات تاریخی نقطۂ نظر سے محل تنقیح و تحقیق ہیں، یہاں پر یہ عرض کردینا نامناسب نہ ہوگا کہ اگر یہ مقدمہ کسی تاجر کی جانب سے شائع ہوتا تو کچھ زیادہ قابلِ اعتنا نہ تھا مگر چونکہ اس کی اشاعت ایک علمی ادارہ اور نہایت ذمہ دار ہاتھوں کے ذریعہ عمل میں آئی ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس پر تاریخ کی تحقیقی روشنی میں ایک ناقدانہ نظر ڈال لی جائے۔ اس سلسلہ میں ذیل کے اقتباسات لائق بحث و نظر ہیں۔

"علی گیلانی دربارِ اکبری کے بڑے بلند پایہ طبیب تھے، اس دربار میں آپ کو بڑا منصب حاصل تھا، چنانچہ آٹھ ہزار دو سو روپیہ ماہوار تنخواہ مقرر تھی، جب آپ کا انتقال ہوا تو اکبر بنفس نفیس آپ کی قبر پر فاتحہ پڑھنے گیا اور آپ کے غم میں فیضی نے مرثیہ لکھا اور عرفی نے قصائد تحریر کئے۔"[1]

"اس شرح کے علاوہ حکیم علی گیلانی نے اپنے مجربات کا ایک مجموعہ بھی مرتب کیا ہے جس کا ایک نسخہ پنجاب یونیورسٹی کے کتب خانہ میں موجود ہے۔"[2]

"ہمایوں کے عہد میں یہ خاندان (خاندان شریفی) حیدرآباد سے واپس آکر دوبارہ آگرہ میں

---

[1] تحت المتن ص ۱۰۔ [2] ایضاً

اقامت گزیں ہوا اور یہاں آگرہ میں اس خاندان کے نہایت بلند پایہ اکابر علم و فضل مثلاً ملا علی قاری اور ملا علی داؤد وغیرہ گزرے اور ملا علی قاری کو ان اکابر میں خاص عظمت و جلالت حاصل ہوئی جن کی علمی و مذہبی تصانیف آج بھی دنیائے علم سے خراجِ تحسین وصول کر رہی ہیں۔" [۱]

"ضلع بجنور ہندوستان میں ہمیشہ سے ایک نہایت ممتاز مردم خیز خطہ رہا ہے اس کی خاک سے (یا شہر ضلع بجنور) میں ابوالفضل اور فیضی جیسے دماغ پیدا ہوئے ہیں" [۲]

اب متذکرہ صدر اقتباسات کے متعلق مندرجہ ذیل تاریخی مستند معلومات ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) علی گیلانی کا انتقال کیا عہدِ اکبری کا واقعہ ہے؟ اس سوال کے جواب کے لئے بڑی تحقیقی کاوش کی ضرورت ہے، اتفاق سے اس کے اشغال کا ذکر اس کے عہد کے سب سے زیادہ مستند ماخذ توزک جہانگیری میں مل جاتا ہے، خود جہانگیر چوتھے سن جلوس کی چند تمہیدی سطور لکھکر لکھتا ہے۔

"جمعہ کو پانچویں تاریخ محرم ایک ہزار اٹھارہ میں حکیم علی نے وفات پائی، حکیم بے نظیر تھا علومِ عربیہ کا خوب واقف، میرے والد کے عہد میں قانون کی شرح بہت عمدہ اس نے لکھی، مطب اس کا علم سے بھی زیادہ تھا جیسے صورت اس کی سیرت سے عمدہ تھی" [۳]

جہانگیر کے اس بیان سے جس میں ذرا بھی شبہ کی گنجائش نہیں ہے، علی گیلانی کا انتقال عہدِ اکبری کا نہیں بلکہ عہدِ جہانگیری ۱۰۱۸ھ کا واقعہ ٹھیرتا ہے۔ نیز دوسرے مورخین کے بیانات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس کے انتقال پر فیضی کا مرثیہ لکھنا اور عرفی کا قصائد تحریر کرنا "چہ خوش گفت ست سعدی در زلیخا" (الخ) کا مصداق ہے۔ کیونکہ فیضی کا انتقال تمام مورخین کے نزدیک متفقہ طور پر عہدِ اکبری ۱۰۰۴ھ کا واقعہ ہے۔ غلام علی آزاد بلگرامی فیضی کے حالات میں لکھتے ہیں:

"دہم ماہ صفر ۱۰۰۴ھ ما سب تہی کرد" [۴]

---

[۱] تحت المتن ص ۱۳۔ [۲] ایضاً ص ۳۳۔ [۳] توزک جہانگیری ص ۶۴۔ مجھے افسوس ہے کہ توزک جہانگیری کا اصل فارسی نسخہ اس وقت موجود نہیں ہے۔ یہ عبارت ترجمہ کی ہے جو سید احمد علی رامپوری کا کیا ہوا ہے اور مطبع نظامی کانپور میں چھپا ہے (س۔م) [۴] ماثر الکرام ج ۱ ص ۱۹۹۔

رہا عرفی کا علی گیلانی کی شان میں قصائد لکھنا سو عرفی کا انتقال فیضی سے بھی پانچ سال قبل ۹۹۹ھ میں ہو چکا تھا۔ نیز اس کے قصائد کا مجموعہ چھپا ہوا موجود ہے، راقم السطور کو کوشش کے باوجود اس میں کوئی قصیدہ علی گیلانی کی شان میں نظر نہیں آیا۔ اس کے علاوہ وفات پر قصائد لکھنا بھی خود محل نظر ہے میرے نزدیک مصنف کو یہ مغالطہ غالباً حکیم ابوالفتح گیلانی کے نام سے ہوا ہے جس کی مدح میں عرفی کے متعدد قصائد ملتے ہیں۔ حکیم موصوف کا انتقال ۹۹۷ھ کا واقعہ ہے۔

۲۔ مجربات علی گیلانی کے بارے میں مقدمہ نگار نے مطبوع و غیر مطبوع ہونے کی گو صاف تصریح نہیں کی۔ تاہم عبارت کے انداز سے صاف طور پر مفہوم یہی ہوتا ہے کہ غیر مطبوع ہونے کے ساتھ ساتھ یہ نسخہ نایاب اور نادر الوجود ہے۔ درانحالیکہ متعدد کتب خانوں میں اس کے مطبوعہ نسخے پائے جاتے ہیں، چنانچہ دار العلوم دیوبند کے کتب خانہ میں مجربات علی گیلانی کے دو مختلف مطابع کے چھپے ہوئے نسخے نمبر ۱۰۱۲، اور نمبر ۴۴۴۳ پر علی الترتیب موجود ہیں، پہلے نسخہ کے ٹائیٹل پر دہلی کے ایک قدیم مطبع کا نام صرف دہلی پریس لکھا ہوا ہے اور دوسرے نسخے پر "در مطبع حنفی دہلی طبع شد" تحریر ہے، کتبخانہ آصفیہ حیدرآباد دکن کی مطبوعہ فہرست جلد دوم میں نشان ۲۲ نمبر ۵۵۲ پر مجربات علی گیلانی کا مطبوع ہونا لکھا گیا ہے۔ مجربات علی گیلانی کا نسخہ ۶۹ صفحات کا ایک مختصر سا مجموعہ ہے۔

۳۔ تیسری عجیب تربات عالم اسلامی کے مشہور ترین عالم ملا علی القاری کا ہندی نژاد ہونا اور آگرہ میں پیدا ہونا بتلایا گیا ہے۔ حالانکہ وہ ملا علی قاری جس کی علمی اور مذہبی تصانیف آج بھی دنیائے علم سے خراج تحسین وصول کر رہی ہیں۔ اس کو ہندوستان سے کیا تعلق؟ ہر وہ شخص جو براہ راست عربی تصانیف کا مطالعہ کر سکتا ہے جانتا ہے کہ ملا علی قاری کی پیدائش ہرات میں ہوئی وہیں پرورش پائی اور ۱۰۱۴ھ میں مکہ مکرمہ میں انتقال ہوا۔ چنانچہ خلاصۃ الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر جو گیارہویں صدی ہجری کے علما کے حالات میں ہے اس میں ہے۔

علی بن محمد سلطان الہروی المشہور بالقاری	علی بن محمد سلطان الھروی المعروف بالقاری الحنفی نزیل مکۃ واحد
نزیل مکہ۔ اپنے زمانہ کے زبردست، مشہور	

صدر العلم فرد عصره الباهر السمت	اور یکتا عالم تھے تحقیق و تنقیح علوم میں اپنے
فی التحقیق و تنقیح العبارات و شهرة	حسن کمالات کے سبب جو محتاج بیان نہیں
کافیة عن الاطراء فی وصفه ولد	بڑی شہرت حاصل تھی، ہرات میں پیدا ہوئے
بھراة ورحل الی مکة [۱]	اور مکہ مکرمہ میں توطن اختیار کیا۔

مولانا عبدالحی لکھنوی نے بھی الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیہ میں ملا علی قاری کے حالات میں تقریباً یہی الفاظ نقل کئے ہیں۔ [۵۲]

۴۔ جہاں تک تاریخ کی روشنی کا تعلق ہے کوئی ایسی تصریح نہیں ملتی جس سے یہ پتہ چل سکے کہ ابوالفضل اور فیضی یا شتر (ضلع بجنور) میں پیدا ہوئے، ابوالفضل نے آئینِ اکبری کے آخر میں تفصیل کے ساتھ اپنے خاندان کے حالات لکھے ہیں جس میں شیخ مبارک کا آگرہ میں دریائے جمنا کے کنارے سکونت اختیار کرنا اور ایک قریشی خاندان میں شادی کرنا بیان کیا ہے۔ پھر آگے چل کر اپنی اور اپنے بھائیوں کی پیدائش کو بقید سن لکھا، اگرچہ ہر ایک نام کے ساتھ مقام ولادت کی تصریح نہیں کی تاہم جہاں تک ابوالفضل کی تحریر سے مترشح اور معلوم ہوتا ہے کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب کچھ آگرہ ہی میں وقوع پذیر ہوا، ابوالفضل کی تحریر میں قیام آگرہ کی تصریح (۹۵۰ھ) کے بعد کسی ایسے مقام کا ذکر نہیں ملتا جس میں شیخ مبارک کا قیام رہا ہو یا اس کے بیٹوں کی وہاں ولادت ہوئی ہو۔

ملا عبدالقادر بدایونی نے جو معاصر مورخ ہے منتخب التواریخ میں فیضی کے حالات لکھے ہیں ان سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ابوالفضل کے بیان سے۔ البتہ میر غلام علی آزاد بلگرامی نے سبحۃ المرجان اور ماثر الکرام میں فیضی کے حالات میں تصریح کی ہے کہ آگرہ میں پیدا ہوئے چنانچہ لکھتے ہیں:

"پنجم شعبان ۹۵۴ھ در آگرہ بوجود آمد" [۵۳]

وفات اور مدفن کے بارے میں لکھا ہے۔

---

[۱] ج ۳ ص ۱۸۵۔ [۵۲] ملاحظہ ہو الفوائد البہیۃ حاشیہ ص ۱۰۔ [۵۳] ماثر الکرام ص ۱۹۸۔

" دہم ماہ صفر ۱۰۰۴ھ قالب تہی کردو نزد پدر خود مدفون گردید (ص ۱۹۹) وفاتش شیخ مبارک ۱۷ ذیقعدہ ۱۰۰۱ھ خواب گاہ آگرہ" (مآثر الکرام ص ۱۹۸ و سبحۃ المرجان ص ۴۵ و ۳۶) -

مولانا شبلیؒ کی تحقیق بھی یہ ہی ہے چنانچہ فیضی کے حالات میں لکھتے ہیں -

شیخ مبارک ناگور سے گجرات اور گجرات سے آگرہ میں آئے۔ جمنا کے کنارے میر رفیع الدین حسینی کے ہمسایہ میں قیام اختیار کیا اور یہیں ایک معزز خاندان میں شادی کی۔ خدا نے کثرت سے اولاد دی۔ جن میں سب سے پہلا فیضی تھا جو ۹۵۴ھ میں پیدا ہوا (شعر العجم ج ۳)

آخر میں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ اس استدراک سے کوئی ذاتی غرض و غایت مقصود نہیں ہے۔ مقصود صرف واقعات کی تنقیح و تصحیح ہے! -

---

فیض الباری (مطبوعہ مصر)

فیض الباری نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیائے اسلام کی مشہور ترین اور مایہ ناز کتاب ہے شیخ الاسلام حضرت علامہ سید محمد انور شاہ صاحب قدس سرہٗ جو اس صدی کے سب سے بڑے محدث سمجھے گئے ہیں فیض الباری آپ کی سب سے زیادہ عظیم الشان علمی یادگار ہے جسے چار ضخیم جلدوں میں دل آویزی و دلکشی کی تمام خصوصیتوں کے ساتھ مصر میں بڑے اہتمام سے طبع کرایا گیا ہے۔

فیض الباری کی حیثیت علامہ مرحوم کے درس بخاری شریف کے امالی کی ہے جس کو آپ کے تلمیذ خاص مولانا محمد بدر عالم صاحب رفیق ندوۃ المصنفین دہلی نے بڑی قابلیت، دیدہ ریزی اور جانکاہی سے مرتب فرمایا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریروں کے علاوہ فاضل مولف نے جگہ جگہ تشریحی نوٹوں کا اضافہ کیا ہے جس سے کتاب کی افادی حیثیت کہیں سے کہیں پہنچ گئی ہے۔

مکمل چار جلدوں کی قیمت صرف سولہ روپئے۔

مینیجر مکتبہ برہان دہلی۔ قرول باغ

تلخیص و ترجمہ

عمر خیام کا کیلنڈر

ذیل کا مضمون مسٹر عمر سلیمان بی۔ اے آنرز کے انگریزی مضمون کا ترجمہ ہے جو "دی اسٹیفینین" کی تازہ اشاعت میں چھپا ہے۔ (برہان)

عمر خیام جس کی رباعیات نے مغرب میں اس کے مداحین کی ایک اتنی بڑی جماعت پیدا کردی ہے کہ کسی دوسرے مستشرق کو آج تک شاید ہی نصیب ہوئی ہو۔ اپنے زمانہ کا ایک بلند پایہ ریاضی دان اور علم نجوم کا ماہر بھی تھا۔ عمر خیام نیشا پور میں پیدا ہوا۔ اور گیارہویں صدی کے نصف آخر میں شہرت کے آسمان پر ایک ستارہ بن کر چمکا۔ اس کے ریاضی کے کارناموں میں عام علم ہندسہ کی مکعبی مساوات کا حل اور کیلنڈر جو تاریخ جلالی کے نام سے معروف ہے شامل ہیں۔

عمر خیام کی مطبوعہ کتابوں میں حسب ذیل دو کتابیں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہیں۔

(۱) جبر و مقابلہ۔

(۲) زیچ ملک شاہی۔ اس میں کیلنڈر سے متعلق مباحث شامل ہیں۔

دوسری کتاب اب دستیاب نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں مختلف ذرائع سے کیلنڈر کے متعلق میں جو معلومات حاصل کرسکا ہوں ان کو ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

مسلمانوں میں صرف قمری سال کا جو رواج پایا جاتا ہے اس کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "ہم لوگ لکھے پڑھے نہیں ہیں۔ ریاضی کی پیچیدگیوں سے ہم نا آشنا ہیں اس لئے ہم سادہ قمری سال اختیار کرتے ہیں"۔

جب مسلمانوں نے عظیم حکومت و سلطنت حاصل کرلی اور زراعت حکومت کے ذرائع آمدنی کا ایک غیر معمولی عنصر ثابت ہوئی تو اب ایک شمسی کیلنڈر کی ضرورت محسوس ہوئی

تاکہ شمسی حساب کے مطابق موسموں کے اعتبار سے زمین کے لگان اور محصولات وصول کئے جائیں لیکن حکمران مسلمان اس کو گوارا نہیں کر سکتے تھے کہ قمری کیلنڈر کو معطل کر دیا جائے اور اس کی جگہ کوئی اور کیلنڈر کام میں لایا جائے۔ آخر کار مصالحت کی صورت یہ نکالی گئی کہ مالگذاری تو قدیم ایرانی شمسی کیلنڈر کے مطابق وصول ہونے لگی اور سلطنت کے اخراجات قمری سال کے مطابق عمل میں لائے جاتے تھے لیکن اس طرح حکومت کے خزانہ کو نقصان برداشت کرنا پڑتا تھا کیونکہ قمری سال بہ نسبت شمسی سال کے گیارہ دن کم تھا۔ پھر ایرانی شمسی سال بھی ایک زائد سال کے اضافہ کے باعث جس کو قدیم ایرانیوں نے غیر معمولی مذہبی اہمیت دے رکھی تھی موسموں سے ہٹ رہا تھا اس لئے اس کو بھی نظر انداز کر دیا گیا۔

کیلنڈر کی اس ابتری کے زمانہ میں ایران کے بادشاہ ملک شاہ نے عمر خیام کو ایک ایسا کیلنڈر بنانے کا حکم دیا جو حکومت کے تمام مالی معاملات میں استعمال کیا جا سکے اور مفید ثابت ہو۔ عمر خیام کا کیلنڈر شمسی ہے۔ کسی شمسی کیلنڈر کی درستگی اور صحت معلوم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ صحیح طور پر پہلے یہ معلوم کر لیا جائے کہ سورج کا ایک مکمل دورہ کتنی مدت میں پورا ہوتا ہے۔ اس زمانہ کے آلات کے ذریعہ اگرچہ وہ آج کل کے آلات کے مقابلہ میں کتنے ہی غیر اہم ہوں۔ عمر خیام نے اصفہان کی رصدگاہ میں حساب لگا کر بتایا کہ شمسی سال کی مدت ۳۶۵ دن ۵ گھنٹے اور ۴۹ منٹ ہے۔

گویا عمر خیام کا سال موجودہ تحقیق کے سال سے گیارہ سیکنڈ بڑا ہے۔ عمر خیام کے کیلنڈر کا نیا سال اس دن کی دوپہر سے شروع ہوتا ہے جبکہ آفتاب برج حمل میں داخل ہوتا ہے۔ یہ وہی دن ہوتا ہے جبکہ دن اور رات دونوں برابر ہوتے ہیں اور موسم بہار کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ اس وقت واقع ہوتا ہے جبکہ آفتاب موسم بہار کے نقطۂ اعتدال پر (Vernal ecuinox) ہوتا ہے یوم جمعہ ۱۰ رمضان ۴۷۱ھ عمر خیام کے کیلنڈر کا پہلا دن تھا۔

اگر ہم گریگورین سال کے ساتھ مطابقت کریں تو ڈاکٹر ہنسراج کے حساب کے مطابق

عمر خیام کے کیلنڈر کا پہلا دن ۲۴ مارچ ۱۰۷۹ء کو واقع ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں یہ معلوم کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس تاریخ کو جمعہ نہیں بلکہ اتوار کا دن تھا۔ لیکن لائق پروفیسر ڈاکٹر رام بہاری صاحب نے ادارۂ معارف اسلامیہ کے تیسرے اجلاس منعقدہ دہلی میں "مسلمانوں کا ریاضیات میں حصہ" کے عنوان سے جو مقالہ پڑھا تھا اس میں فاضل موصوف نے بتایا تھا کہ عمر خیام کے کیلنڈر کا پہلا دن ۱۵ مارچ ۱۰۷۹ء تھا۔ ان دونوں بیانات میں نو دن کا فرق ہے جو آسانی سے نظر انداز کر دینے کے قابل نہیں ہے۔ لیکن مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنی کتاب "عمر خیام" میں جو تاریخ لکھی ہے وہ صحت سے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ۲۱ مارچ کو دن رات برابر ہوتے ہیں اور موسم بہار کا آغاز ہو جاتا ہے۔ مجھکو سب سے زیادہ صحیح تاریخ ۷ رمضان ۴۷۱ھ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن بدقسمتی سے فارسی رسم الخط میں ۷ کے بجائے ۱۰ پڑھے جانے کا امکان کم ہے۔

عمر خیام نے سال کو بارہ مہینوں میں تقسیم کیا ہے۔ ہر معمولی سال کے پہلے گیارہ مہینے سب کے سب تیس تیس دن کے ہوتے ہیں اور آخری مہینہ پینتیس (۳۵) دن کا ہوتا ہے۔ اس طرح ایک سال کے دن معمولی طور پر ۳۶۵ ہوتے ہیں۔ البتہ ہر چوتھے سال کا آخری مہینہ بجائے ۳۵ کے ۳۶ دن کا ہوتا ہے۔ اس طرح یہ چوتھا سال ۳۶۶ دن کا ہو جاتا ہے۔ لیکن بتیسواں سال جو اس حساب سے سال کبیسہ ہوتا ہے اور جسے ہر چوتھے سال کے قاعدہ کے مطابق ۳۶۶ دن کا ہونا چاہئے۔ اس قاعدہ سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے اور وہ عام سالوں کی طرح ۳۶۵ دن کا ہی مانا گیا ہے۔ آخری مہینہ اس سال کا ۳۵ دن کا ہی ہوتا ہے۔ ہر تینتیسواں سال ۳۶۶ دنوں پر مشتمل اور اس کا آخری مہینہ ۳۶ دن کا ہوگا۔

اس طرح عمر خیام نے ۳۳ سال کا ایک دائرہ بنایا ہے جس کے ہر سال کے پہلے گیارہ مہینے ۳۰ دن کے ہوتے ہیں اور جس کے ۲۵ سال حسب معمول ۳۶۵ دن کے اور آٹھ سالہائے کبیسہ ۳۶۶ دن کے ہوتے ہیں۔ اس بنا پر عمر خیام کے کیلنڈر کے دس ہزار سال ۳۶۵۲۴۲۴ شمسی دنوں کے برابر ہوتے ہیں۔

اب دیکھئے جدید تحقیق کے مطابق ایک سال کے اوسطاً ۳۶۵ اعشاریہ ۲۴۲۲ شمسی دن ہوتے ہیں۔ اس حساب سے دس ہزار سال کے اوسطاً ۳۶۵۲۴۲۲ شمسی دن ہوئے۔ گریگوری کے کیلنڈر کے مطابق جو آج کل تمام ترقی یافتہ ممالک میں رائج ہے دس ہزار سال اوسطاً ۳۶۵۲۴۲۵ شمسی دنوں کے برابر ہوتے ہیں۔ اس بنا پر عمر خیام کے کیلنڈر کے رو سے دس ہزار سال میں جاکر دو دن کی غلطی واقع ہوتی ہے۔ حالانکہ گریگوری کیلنڈر کے رو سے دس ہزار سال میں تین دن کی غلطی ہوتی ہے۔

عمر خیام کے کیلنڈر کے بارہ مہینوں کے نام یہ ہیں۔

(۱) فروردین۔ (۲) اردی بہشت۔ (۳) خورداد۔ (۴) تیر۔ (۵) امرداد۔ (۶) شہریور (۷) مہر (۸) ابان (۹) آذر (۱۰) دی۔ (۱۱) بہمن (۱۲) اسفندار۔

عمر خیام کا کیلنڈر سلجوقیوں اور خوارزمشاہیوں کے عہد میں گمنام سا رہا۔ مذہبی جوش اور تعصب کے باعث تاتاریوں نے ابتدائً عمر خیام کے کیلنڈر کو نظر انداز کر دیا اور اس کی جگہ ہجری کیلنڈر سے ہی کام لینے لگے۔

پارسیوں میں البتہ اب بھی عمر خیام کا کیلنڈر کسی قدر اصلاحی شکل میں رائج ہے۔

ادبیات

افشائے راز

از جناب آلم مظفر نگری

دیدم بہ گلشن عشوہ طرازے — محشر خرامے دامن درازے
گیسو کمندے آہو فگندے — قامت بلندے یک سرو نازے
در رنگِ مستی میخانہ سازے — از سحر گفتن عیسیٰ نوازے
زلفش چوں سنبل آہو شکارے — چشمش بہ مستی نرگس طرازے
ہستی فروزے مستی فروشے — از روئے رنگین از چشمِ نازے
آہو بدامش از صحنِ کعبہ — پیدا ز زلفش طغیان نازے
لطفش برائے ناکامِ الفت — قسمت طرازے تدبیر سازے
در پہلوئے غم تسکین مطلق — وز لطف پیہم بندہ نوازے
برہم کن آخر از حسن برہم — صوم و صلواتے بانگ و نمازے
از دست زہرہ بربط گرفتے — وقتیکہ بودے نغمہ طرازے
کونین رقصید از نغمۂ او — خود را فگندم بر پائے نازے
روحم بہ نغمہ نغمہ بہ روحم — وہ وہ چہ سوزے وہ وہ چہ سازے

کلکِ آلم را باید شکستن
افشا نماید در شعر رازے

غزل

از جناب علی حسنین صاحب زیبا ایم - اے

ہجر میں عیش نظر کیا جانوں | شام کیا جانوں سحر کیا جانوں
دل ہے منزل میں نظر منزل پر | فتنۂ راہ گذر کیا جانوں
میں غبارِ رہِ پروانہ ہوں | منزلِ شمعِ سحر کیا جانوں
نگہ لطف ادھر کیوں آئی | میں یہ اندازِ نظر کیا جانوں
دل کے رستے پہ چلا جاتا ہوں | کششِ عیب و ہنر کیا جانوں
سر اٹھانے کا بھی مقدور نہیں | نسبت سجدہ و سر کیا جانوں
آہ کا فرض ادا کرتا ہوں | کب ہوں ممنون اثر کیا جانوں
آپ کے نورِ تبسم کی قسم | مطلع نورِ سحر کیا جانوں
میری آنکھوں میں لبی ہے شبِ غم | میں قیامت کی سحر کیا جانوں

دھیان ان کا بھی نہیں ہے زیبا
آج ہے دھیان کدھر کیا جانوں

غزل

از عامر صاحب عثمانی

وصال و دیدار کی خوشی کیا اگر تمہاری رضا نہیں ہے
خدا تمہاری رضا کو رکھے فراق بھی بے مزا نہیں ہے

مری خطاؤں کا عذر سنکر ترس تمہیں بھی ضرور آئے
مگر جسے تم خطا سمجھ لو یہ کیسے کہدوں خطا نہیں ہے

خیال کی رفعتیں سلامت نگاہ کی وسعتیں مبارک
خزانۂ فصلِ گل میں کیا ہے خزاں کے دامن میں کیا نہیں ہے

خوشا یہ جلوہ کہ ذرہ ذرہ میں روح بنکر سما گیا ہے
زہے یہ محویّتِ محبت کہ ماسوا ماسوا نہیں ہے

یہ شرمگیں منفعل نگاہیں، یہ گرم آنسو یہ سرد آہیں
نہیں نہیں تم نہ سر جھکاؤ مجھے کسی سے گلہ نہیں ہے

غمِ مسلسل کی تلخیوں نے بدل دیا ہے مزاج دل کا
امنگ ہے آرزو نہیں ہے تلاش ہے مدعا نہیں ہے

مآل سے بے نیاز ہوکر کچھ اس طرح محوِ بندگی ہوں
کہ راحتوں کی خوشی ہے لیکن مصیبتوں کا گلہ نہیں ہے

ہوس بلا سے نشاط مانگے میں اپنی حالت پہ مطمئن ہوں
وہ غم ملا ہے کہ جس کے آگے خوشی بھی راحت فزا نہیں ہے

وہ ایک شاعر غموں کا مارا وہی تمہارا غریب عامر
ہزار مصروفیت ہو لیکن کبھی تمہیں بھولتا نہیں ہے

تبصرے

ماڈرن اسلام اِن انڈیا (Modern Islam in India.) مصنفہ مسٹر ولفریڈ کینٹول اسمتھ
تقطیع کلاں ضخامت ۳۹۹ صفحات ٹائپ روشن قیمت مجلد عہ۱۵ روپئے، منروا بک شاپ انار کلی لاہور

مسٹر ولفریڈ کینٹول اسمتھ نے جو فارن کرسچین کالج لاہور کے اسلامی تاریخ کے پروفیسر ہیں۔ اس ضخیم اور پر از معلومات کتاب میں ان فکری اور عملی تبدیلیوں کا جائزہ لیا ہے جو مختلف حالات و اسباب کے ماتحت ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ کے بعد سے ۱۹۴۲ء تک مسلمانانِ ہند میں پیدا ہوتی رہی ہیں اور جن کی وجہ سے اس مدت میں مختلف قسم کی دینی اور سیاسی، سماجی اور معاشرتی تحریکیں پیدا ہوئیں۔ کتاب دو حصوں پر منقسم ہے پہلے حصہ میں اسلامی افکار کے تدریجی ارتقا اور عہد بعہد کی تبدیلیوں کا بیان ہے۔ اس حصہ کا آغاز طبعی ترتیب کے مطابق سرسید احمد خاں اور ان کے رفقار کی جماعت سے ہوتا ہے۔ پھر سید امیر علی وغیرہ کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد ڈاکٹر اقبال پر مستقل دو باب ہیں اس حصہ میں فاضل مصنف نے بڑی خوبی اور تفصیل سے یہ بتایا ہے کہ سرسید احمد خاں کی تحریک برطانوی کلچر کی حمایت میں تھی۔ وہ مسلمانوں کو اس کلچر کے اپنا لینے کی دعوت دیتے تھے۔ کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اب جبکہ انگریزوں کے قدم ہندوستان کی سرزمین میں جم گئے ہیں مسلمانوں کے لئے باعزت طریقہ پر زندگی بسر کرنے کا ذریعہ اس کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا۔ اس مقصد کے لئے انھوں نے انگریزی تعلیم کی ایک درسگاہ قائم کی۔ ملک کا دورہ کر کے اس تعلیم کا پروپیگنڈہ کیا اور تہذیب الاخلاق کے نام سے ایک رسالہ نکالا جس میں انھوں نے اصلاحی، معاشرتی اور تمدنی و اخلاقی مضامین لکھکر ایک طرف تو مسلمانوں کے دل سے اس وحشت اور نفرت کو دور کرنے کی کوشش کی جو وہ انگریزوں کے اور ان کے تمدن و کلچر کے خلاف رکھتے تھے اور دوسری جانب انگریزوں کے

دل میں مسلمانوں کی طرف سے جو بے اعتمادی اور شکوک و شبہات تھے ان کی صفائی کرنی چاہی پھر سید امیر علی کا دور آیا تو وہ سرسید کی طرح برطانوی کلچر سے مرعوب نہیں تھے۔ بلکہ وہ اس بات کا یقین رکھتے تھے کہ اسلامی کلچر اور اسلامی تہذیب و تمدن اپنے اصلی خط و خال میں برطانوی کلچر سے کہیں زیادہ فائق ہے۔ چنانچہ انھوں نے مختلف مضامین اور کتابیں لکھکر اسلامی تعلیمات کی حقانیت و صداقت کو واضح کیا اور خود یورپ کو اس کے قبول کر لینے کی دعوت دی۔ اس کے بعد ڈاکٹر اقبال مرحوم کا عہد آیا تو انھوں نے ایک مخصوص نقطۂ نظر سے اسلام کا فلسفۂ حیات پیش کیا۔ جس میں ماضی کی شاندار عظمتوں پر زور بیان صرف کرنے کے بجائے مستقبل کی تعمیرِ نو کو مستحکم بنیادوں پر قائم کرنے کی پر زور دعوت دی گئی تھی۔ کتاب کا پہلا حصہ ان مباحث پر ختم ہو جاتا ہے۔

دوسرے حصہ میں تحریکِ خلافت، اسلام اور قومیت، خاکسار تحریک، مسلم لیگ۔ جمعیۃ علمائے ہند۔ مجلس احرار، مومن کانفرنس، آزاد مسلم کانفرنس، خدائی خدمتگار اور بعض دینی اداروں اور جماعتوں کا تذکرہ و بیان ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ فاضل مصنف نے یہ کتاب بڑی محنت اور تحقیق سے لکھی ہے اور اس کے لئے جہاں جہاں سے مواد فراہم ہو سکتا تھا انھوں نے اس کے لئے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ نتائج کے اخذ کرنے اور مختلف اسلامی تحریکوں کی اصل روح کو سمجھنے میں مصنف اور مسلمانانِ ہند دونوں کا نقطۂ نظر ہر جگہ ایک نہیں ہو سکتا علی الخصوص سرسید اور اقبال کی نسبت جو کچھ لکھا ہے ہمارے نزدیک اس میں متعدد مواقع پر بحث و گفتگو کی ضرورت ہے۔

سرسید کی تحریک کے سلسلہ میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ علمار کرام نے اس کی مخالفت کسی جماعتی خود غرضی کی بنا پر کی تھی، انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ کا۔ ایک پرانا خیال ہے جس کی تردید اب خود اس طبقہ کے روشن خیال اور سنجیدہ حضرات بارہا کر چکے ہیں

اسی طرح ڈاکٹر اقبال کی نسبت یہ لکھنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ان کا اسلامی فلسفۂ حیات کوئی نیا فلسفہ تھا اور اقبال کے اخلاقیات اسلام کے قدیم روایاتی اخلاقیات سے مختلف تھے (ص ۱۲۳-۱۲۴)

پھر اقبال کے اشعار کا مطلب سمجھنے میں بھی متعدد جگہ غلطی ہوئی ہے۔ مثلاً اقبال نے ایک جگہ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔ کا جو حوالہ دیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اقبال صفتِ خلق میں اوروں کو خدا کا شریک مانتے ہیں بلکہ انسان کا اپنی دنیا کو پیدا کرنے کی حقیقت وہی ہے جس کا اقبال نے ایک اردو شعر میں اس طرح ذکر کیا ہے۔

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے

یہاں تکوینی خلق مراد نہیں ہے بلکہ صرف اپنی حالت کو سدھارنا مراد ہے۔ بہرحال معلومات اور جامعیتِ بیان کے اعتبار سے یہ کتاب بہت قابل قدر اور فاضل مصنف کی محنت و کاوش اور معلومات کی حسنِ ترتیب ہر طرح لائقِ داد ہے۔ جہاں تک نتائج کے اخذ اور واقعات کے متعلق رائے زنی کا تعلق ہے وہ البتہ بہت سی جگہ محلِ نظر ہے لیکن مصنف نے تنقیحات قائم کردی ہیں کہ ان پر بہت مفصل مگر فرصت کے اوقات میں گفتگو ہوسکتی ہے۔

عربوں کی تہذیب (انگریزی) | The Arab Civilization. مصنفہ مسٹر جوزف ہل، تقطیع کلاں ضخامت ۱۴۰ صفحات۔ ٹائپ جلی اور روشن قیمت ۶ روپیہ ۱۔ ناشر شیخ محمد اشرف صاحب کشمیری بازار لاہور۔

عرصہ ہوا پروفیسر جوزف ہل نے یہ کتاب جرمنی زبان میں لکھی تھی۔ مسٹر صلاح الدین خدابخش مرحوم نے اس کا انگریزی ترجمہ کیا تھا اور اسی زمانہ میں اس ترجمہ کا پہلا اڈیشن لندن سے شائع ہوا تھا اب ہندوستان کے مشہور اسلامی انگریزی کتابوں کے ناشر شیخ محمد اشرف صاحب نے اسی ترجمہ کو مزید اہتمام سے شائع کیا ہے جیسا کہ فاضل مترجم نے خود اپنے دیباچہ میں لکھا ہے۔ یہ کتاب پروفیسر ہل کی کوئی غیر معمولی ریسرچ نہیں ہے بلکہ قبل از اسلام اور بعد از اسلام عربوں کی تہذیب و تمدن، ان کی تجارت، صنعت وحرفت، فنون لطیفہ تعمیر، ان کے معاشرتی حالات، علوم وفنون اور طبعی جدت آفرینی وغیرہ سے متعلق جو معلومات مختلف کتابوں کی بکھری پڑی تھیں فاضل مصنف نے ان سب کو یکجا کرکے خوش سلیقگی سے جمع کردیا ہے۔

کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب عرب قبل اسلام سے متعلق ہے۔ دوسرے باب میں

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا بیان ہے۔ تیسرے باب میں اسلامی فتوحات، چوتھے میں بنو امیہ اور پانچویں میں بنو عباس کے عہد کا تذکرہ ہے۔ آخری باب شمالی افریقہ اور اسپین کے عربوں کی تہذیب کے لئے وقف ہے۔ شروع میں فاضل مترجم کا مبسوط مقدمہ بجائے خود مفید ہے اور اس سے کتاب کے سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اسلامی تاریخ کے طلبا کے لئے اس کتاب کا مطالعہ بڑی دلچسپی اور فائدہ کا موجب ہوگا۔

سیدہؓ کی بیٹی از جناب رازق الخیری صاحب۔ تقطیع متوسط ضخامت ۱۶۸ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت ۸؍ پتہ عصمت بکڈپو دہلی

یہ کتاب سید الشہداء امام حسین رضی اللہ عنہ کی بہن حضرت زینبؓ کی سوانح عمری ہے جس میں خاندانی حالات اور پیدائش سے لیکر وفات تک کے واقعات وسوانح کا بیان ہے۔ زبان سہل و آسان اور دلچسپ ہے۔ معلومات کے فراہم کرنے میں لائق مصنف کو خود ان کے اپنے بیان کے مطابق بڑی محنت کرنی پڑی ہے اور انھوں نے حتی الوسع مورخانہ فرض پر قائم رہنے کی کوشش کی ہے لیکن اس کے باوجود بعض واقعات خصوصاً جن کا تعلق واقعۂ کربلا سے ہے ایسے لکھدیئے گئے ہیں جن کا تاریخی پایہ مسلم نہیں ہے۔ تاہم اس حیثیت سے کہ خانوادۂ نبوت کے ایک چشم وچراغ کا تذکرہ ہے اس کتاب کا مطالعہ دل کی روشنی اور نور ایمان کی زیادتی کا موجب ہوگا۔

برہان

جلد دوازدہم　　　شمارہ (۵)

جمادی الاولیٰ ۱۳۶۳ھ مطابق مئی ۱۹۴۴ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

قرآن مجید کو از اول تا آخر غور سے پڑھئے اور پھر سوچئے کہ قرآن نے اسلام کی طرف دعوت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ کس چیز پر زور دیا اور بار بار کس چیز کا ذکر کیا ہے۔ اس مادی زندگی کی فلاح و بہبود اور یہاں کی کامرانی و کامیابی کا یا آخرت کی شادکامی اور عالم اخروی کی نجات و کامگاری کا۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن نے اللہ کے عباد صالحوں کے لئے وراثت ارضی کا وعدہ کیا ہے اور ان کو استخلاف و تمکن علی الارض کی بشارت بھی سنائی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان چیزوں کا ذکر قرآن نے مقصود بالذات اور ایمان و اعمال صالحہ کی اصلی غرض و غایت کی حیثیت سے کیا ہے یا محض ایک انعام و اکرام کی حیثیت سے۔

کوئی ایک شخص بھی جس نے قرآن کا مطالعہ عقل سلیم کی روشنی میں کیا ہے اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ مملکتی اقتدار، زمین کی بادشاہت اور سلطنت و حکومت ان سب کو صرف ایک انعام الٰہی کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے ورنہ ایک مومن کا نقطۂ نظر ان سے بہت اونچا ہے وہ کبھی ان کو مقصود بالذات نہیں بنا سکتا۔ اصل مقصود ہے خدا کی خوشنودی کا حاصل کرنا، آخرت کے لئے فوز و فلاح کا سامان کرنا اور آئندہ آنیوالی زندگی میں روح کو دائمی عذاب سے محفوظ رکھنا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق تبلیغ کا جائزہ لیجئے تو یہاں بھی یہی چیز پائیگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو اسلام کی طرف بلاتے ہوئے اس پر زور نہیں دیا کہ تم مسلمان ہو جاؤ تو دنیا کے خزانے تمہارے قبضہ میں آجائیں گے۔ اور زمین کی بادشاہت اور مملکت کی حکمرانی تم کو حاصل ہو جائے گی، بلکہ آپ نے ہمیشہ لوگوں کو اللہ کی طرف بلایا، محض اللہ کے لئے۔ بشارتیں آپ نے سنائیں تو

نعیم اخروی کی۔ اور آپ نے خوف دلایا بھی تو عذاب جہنم سے۔

دوسرے لفظوں میں ہم اس کی تعبیر اس طرح کر سکتے ہیں کہ اسلام نے قدرت کے قانون مکافاتِ عمل پر سب سے زیادہ زور دیا ہے یعنی اس نے بتایا ہے کہ اچھے عمل کا بدلہ اچھا ہوگا اور برے عمل کا بدلہ برا ہوگا۔ انسان اس دنیا میں جیسا کچھ کرے گا اس کا ثواب و عقاب اس کو دوسری دنیا میں ملیگا اور قدرت کے اس قانون مکافات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اچھے اعمال و افعال کرنا اور اپنی روح اور باطن کو خیال و ارادہ کی گندگیوں سے بچائے رکھنا یہی درحقیقت تقویٰ و طہارت ہے۔ اور یہی ایمان اور عملِ صالح۔

بہرحال اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ اسلام نے جس چیز کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے وہ حیاتِ اخروی ہے۔ اس دنیا کی زندگی کو اس نے صرف مزرعہ آخرت کہا ہے اور اسے ہر شخص جانتا ہے کہ کھیت میں بیج بونا، ہل چلانا اور کاشت کرنا یہ سب چیزیں وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہیں کسی اور اہم چیز کے لئے۔ بذات خود کسان کا مقصد نہیں ہوتیں۔

یہ امر باعثِ مسرت ہے کہ آج انگریزی تعلیم یافتہ حضرات کے خاص خاص اداروں اور تعلیم گاہوں میں بھی گذشتہ زمانہ کے" اسلام کی طرف عود کرنے کی تحریک روز بروز زور پکڑتی جارہی ہے۔ جو طبقہ کل تک شعائر اسلام کا تمسخر کرنے کے لئے بدنام تھا اور جس کو مغرب کے سامری نے تمدنِ جدید کے عجلِ زریں کے سامنے سر افگن کردیا تھا۔ آج اسی طبقہ کے نوجوانوں میں خلافتِ راشدہ کے عہدِ مبارک کو واپس لانے کا جذبہ پیدا ہو رہا ہے۔ اس مقصد کے لئے انجمنیں اور جماعتیں بن رہی ہیں ان جماعتوں کے منشور شائع ہو رہے ہیں اور ان جماعتوں کے حلقوں کو وسیع سے وسیع تر کرنے کی کوشش ہو رہی ہیں۔ ہمارے اس طبقہ کا یہ ذہنی اور فکری انقلاب نہایت مبارک اور خوش آئند ہے۔ اور خواہ اس کے اسباب کچھ ہی ہوں بہرحال ہم سب کو اس پر خوش ہونا چاہئے۔

لیکن اس موقع پر ہم یہ عرض کردینا ضروری سمجھتے ہیں کہ اسلام کی طرف رغبت اور میلان کے بنیادی دواعی وہی ہونے چاہئیں جن کا ذکر قرآن میں ہے اور جن کی بنا پر خیر القرون میں اسلام کی دعوت و تبلیغ کی جاتی رہی ہے اس تنبیہ کی ضرورت اس لئے پیش آرہی ہے کہ آج اسلام کے احکام پر عامل ہونے کی جن دلفریب عنوانات کے ماتحت دعوت دی جارہی ہے ہمیں اندیشہ ہے کہ اگر ان عنوانات کو ایک مقصد کی حیثیت سے پیش کیا گیا تو کہیں اسلام کی اصل حقیقت گم نہ ہوجائے کہیں حکومت و سلطنت کا دلفریب تصور ہے اور کہیں افلاس اور غریبی سے نجات پالینے کا واحد ذریعہ اسلام کو بتایا جارہا ہے۔ ہم کہتے ہیں اپنی اپنی جگہ پر یہ سب دعاوی درست اور ناقابل شک ہیں۔ مسلمان جس دن سچے اور پکے مسلمان بن جائیں گے تو خدا اپنے وعدہ کے مطابق ان کو نہ حکومت سے محروم رکھیگا اور نہ اقتصادی اعتبار سے دوسری قوموں کے مقابلہ میں ان کی حالت کو پست اور زبوں ہونے دیگا۔ لیکن ہماری جدوجہد اور اسلامی دعوت و تبلیغ کا منتہائے نظر اور اس کا مقصد اساسی یہ نہیں ہونا چاہئے۔ ہمیں مسلمان صرف اس لئے ہونا چاہیے کہ اسلام کے بغیر ہم اللہ کی رضا کو حاصل نہیں کرسکتے اور ہماری روح کو اس سے الگ رہ کر دائمی سکون و اطمینان میسر نہیں آسکتا۔

آپ ذرا غور کیجئے۔ بات معمولی سی ہے لیکن دونوں میں مآل اور نتیجہ کے اعتبار سے بڑا فرق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو نوجوان آج "حکومتِ الٰہیہ" کا نعرہ سب سے زیادہ زور شور اور بلند آہنگی کے ساتھ لگا رہے ہیں۔ جب ہم خود ان کے دینی اعمال و افعال اور مذہبی جذبات و احساسات کا جائزہ لیتے ہیں تو قول و عمل میں بہت کم مطابقت نظر آتی ہے۔ اس کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ یہ لوگ اسلام، اسلام پکار رہے ہیں حکومتِ الٰہیہ کا نعرہ لگاتے ہوئے ان کے گلے بیٹھے جاتے ہیں۔ لیکن اسلام کے حقیقی آئیڈیل کے احساس و اعتقاد سے ابھی یہ کافی دور ہیں۔ انھوں نے اسلام کو صرف ایک سیاسی یا تمدنی تحریک سمجھا ہے اور بس! یہ طریقہ نہایت غلط ہے۔ اسلام کو اسی رنگ میں پیش کرنا اور دیکھنا چاہیے جس رنگ میں اس کو قرآن نے پیش کیا ہے۔

نظریہ موت اور قرآن

از مولانا سید ابوالنظر رضوی

(۳)

اس خواب سے جہاں یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ ایک واقعہ پیدا ہونے سے پہلے ہی کائنات پر اپنے نقوش ثبت کر دیتا ہے وہاں یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ نہ صرف واقعہ ہی نقش ہوتا ہے بلکہ اس کے نفسیاتی اثرات و نتائج بھی وجود سے پیشتر نقش ہو جاتے ہیں۔ اگر عمل کوئی مستقل طاقت نہیں تو ان سب حقائق کی کیا تاویل کی جائے گی؟ جو عمل کہ وجود سے پیشتر نہ صرف اپنا عکس بلکہ اپنے رنج و مسرت کا اثر بھی سر بفلک پارہ میں ودیعت کر سکتا ہو اس کو اپنے نزدیک گہوارۂ عدم کے سپرد کر کے یہ تصور کر لینا کہ خلود و ابدیت کا کوئی امکان اس میں زندہ نہیں رہا عقل و ہوش سے کوئی نسبت نہیں رکھتا۔

آپ کو تعجب ہوگا کہ میں نے ایک بیداری کا خواب بھی اس ہی نوع کا دیکھا ہے ۱۹۲۷ء میں ایک روز عصر کی نماز با جماعت پڑھ رہا تھا، امام میرے وہ ماموں صاحب مرحوم تھے جنھوں نے والدین کے انتقال پر میری تمام جائداد اور میری تمام تعلیم و تربیت کا انتظام سالہا سال سے اپنے ذمہ لے رکھا تھا اور انتہائی خلوص و ایثار کے تحت۔ نماز کے ہی درمیان میرے دل و دماغ میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر ماموں صاحب کا انتقال ہو جائے اگر میں جنازہ پہ بیٹھا ہوں اور اس طرح کہ پاؤں کا انگوٹھا کفن یا چادر سے باہر ہو تو مجھے کتنا رنج ہوگا۔ یہ بیداری کا خواب نماز کے بعد بھی مکان کے دروازہ پر پہنچنے تک رہا۔ پھر ایک دم چونک پڑا اور اپنے وہم و خیال پر خود کو نفرین کرنے لگا لیکن جب اس ہی رات کو چار بجے مجھے یہ بتانے کے لئے اٹھایا گیا کہ تمہارے ماموں پر فالج گرا ہے اور آواز بند ہوگئی ہے تو

مجھے فوراً بیداری کا خواب یاد آیا اور علاج سے کامیابی کی توقع جاتی رہی۔ علاج کیا اور ہر قسم کا۔ مگر وہی ہوا جس کے لئے کائنات کا قانون فیصلہ کر چکا تھا حتیٰ کہ نزع کے بعد جب ان کے سر و پا پر چادر ڈالی گئی تو وہی دایاں پاؤں کھلا رہ گیا جسے بیداری کے خواب میں دیکھ چکا تھا۔

میں دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ یہ کیا ہے؟ کیا یہ تمام حقائق اس قابل ہیں کہ ان کو یوں ہی ٹھکرا دیا جائے اور کوئی سبق حاصل نہ کیا جائے۔ الارم پیس کی گھنٹی بجنے سے ایک منٹ پہلے بیدار ہو جانے کی توجیہ قوت متخیلہ کی بعض استعدادات کے تحت کی جا سکتی ہے لیکن مذکورہ بالا حقائق کی کیا تاویل ہو سکتی ہے۔ کوئی واقعہ پیش آنے سے پہلے اور پیش آنے کے بعد جبکہ ہمیں کوئی خبر نہ ہو خواب میں اس واقعہ کی بالکل صحیح تصویر دیکھ لینا جیسا کہ میرے ماموں صاحب مرحوم کا ایک واقعہ پیش آیا تھا کیا اس بات کی دلیل نہیں کہ کسی واقعہ کی جو تصویر فضا کی کہربائی لہروں میں جذب ہوتی ہے وہ اتنی کثیف نہیں رہتی جسے ہماری آنکھیں یا نازک آلات ہی محسوس کر سکتے ہوں بلکہ اتنی لطیف ہو جاتی ہے کہ فضائی لہروں سے قوت متخیلہ میں منعکس ہو سکے۔

کیا ہم اس محسوس حقیقت سے معمولی بلند پروازی کے بعد یہ کہنے کا کوئی حق نہیں رکھتے کہ یہی تمام تصاویر اور اعمال و حرکات کے انعکاسات ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے عالم برتر[1] میں بھی

---

[1] ہو سکتا ہے کہ وہ عالم برتر برق کی لطیف ترین قوت کے عنصر سے ہی تیار کیا گیا ہو۔ کیونکہ عالم مثال کو جس طرح قوتِ متخیلہ اور حافظہ سے ایک گونہ مشابہت ہے حالانکہ قوتِ حافظہ ایک ایسی چیز ہے کہ امریکہ کے سائنس داں برقی ٹوپ اڑھا کر برقی لہروں سے چند لمحات میں کئی گنا بڑھا سکتے ہیں۔ ایسے ہی تصاویر اعمال کو محفوظ رکھنے والا عالم بھی اگر فضا کی برقی قوت سے مشابہت اور مشاکلت رکھتا ہو تو کوئی انوکھی بات نہ ہوگی۔ اگر آفتاب کی شعاعوں کا ارتقا کرتے ہوئے لطیف سے لطیف تر، غیر محسوس اور نیز قوی تر ہوتے جانا کسی حد تک بنفشی اور ورا بنفشی شعاعوں کی تحقیق سے مشاہدہ میں آتا جا رہا ہے حتیٰ کہ ریڈیو کی شعاعیں قوی ترین ثابت ہو چکی ہیں تو کیا برقی قوت لطیف سے لطیف تر ہوتے ہوئے اپنی استعدادات میں قوی ترین نہیں ہو سکتی۔ کیا سائنس نہیں بتاتی کہ جو کائنات کی ہر وہ حقیقت جو لطیف سے لطیف تر ہوگی کثیف سے قوی تر ہوگی۔ قوتِ لطافت کا نتیجہ ہے اس لئے لطیف و مجرد حقائق و عوالم کا اپنی تمام استعدادات میں قوی تر ہوتے جانا خود ایک قانون قدرت ہے جسے ٹھکرایا نہیں جا سکتا۔ (باقی صفحہ ۳۲۷ پر ملاحظہ ہو)

تصورات حافظہ کی طرح تہ بہ تہ ہوکر جذب ہوجاتے ہیں اور اس ہی طرح قائم ہوجاتے ہیں جیسے صوتی تموجات فونوگراف یا ریڈیو اور ٹیلی وژن کی شعاعوں میں۔ نہ تموجات بظاہر کسی مصالحہ یا برقی لہروں میں باقی رہ جانے والے ہوسکتے ہیں۔ نہ اعمال کی تصویریں۔ لیکن جب ایک چیز کا مشاہدہ ہے تو دوسری اس ہی جیسی چیز کا امکان کیوں فرض نہیں کیا جاسکتا۔ نہ صرف یہ کہ وہ تصاویر عالم مثال کے آئینہ میں نقش کا لحجر ہی ہوجاتی ہیں بلکہ تنویرات مجردہ کی شعاعیں ان کا فلم اس ہی طرح دکھا سکتی ہیں جیسے کہ سنیما کا کوئی فلم برقی شعاعیں اور اس ہی طرح آپ ان سے لذت والم کا احساس کرسکتے ہیں جس طرح ایک غمناک (ٹریجڈی) یا تفریحی (کامڈی) فلم سے محسوس کرتے حتیٰ کہ بے تابانہ رونے یا ہنسنے لگتے ہیں لیکن صرف اتنا فرق ہوگا کہ وہ ڈرامہ آپ ہی کی بدبختی یا کامرانی کا ڈرامہ ہوگا اور نہ صرف یہ کہ فلم کی طرح غیر حقیقی نہ ہوگا جیسا کہ حضرت محترم سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی میں عکس اور ظل سے تعبیر کرتے ہوئے ظاہر فرمایا ہے بلکہ خود آپ کی ہستی سے بھی زیادہ حقیقی۔

میں نے ایک دوست سے سنا تھا کہ آبِ رواں کی موجیں سائنٹفک تحقیقات میں غیر فانی ثابت ہوئی ہیں مگر یقین اس وقت آیا جب مشاہدہ نے بتادیا کہ مختلف سمت کی موجیں بغیر ایک دوسرے سے متصادم ہوئے اور ان کے نشیب و فراز کو زیر وزبر کئے دور تک گذر سکتی ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ سمندر کی ہر کشتی جو نقوش بناتے ہوئے گذرتی ہے وہ میرے مشاہدہ کے مطابق بھی آدھ آدھ گھنٹہ تک بجنسہ باقی رہتے ہیں حالانکہ دوسرے ہی لمحہ میں فنا ہوجانا چاہئے تھا۔

جب ہر آواز، ہر تخیل، ہر موج، اور ہر وہ حرکت جو کسی ذرہ کو ایک مرتبہ جنبش دینے کا تصور کرچکی ہے۔ فنا نہیں ہوتی تو نیک و بد اعمال ہی میں ایسی کیا خصوصیت تھی کہ وہ زندہ رہتے ہوئے آپ کی مادی،

(بقیہ حاشیہ ص ۳۲۶) میرا یہ مقصد نہیں کہ حقائق مجردہ حقائق کثیفہ ہی کے جواہر قویہ ہیں اگرچہ یہ ہی چیز زیادہ قرین قیاس ہے اور صوفیا کے کشف و تحقیق سے قریب تر۔ کیونکہ ایسی چیزوں کے بارے میں ہمیشہ نظریات میں اختلاف ہوجاتا ہے۔ فلاسفہ کی ایک جماعت مسئلہ ارتقا میں ڈارون کی ہم نوا ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک اگرچہ انسان ارتقاء حیوانیت کی آخری کڑی ہے۔ لیکن وہ دیگر حیوانات کے سلسلۂ توالد و تناسل سے علیحدہ مستقل وجود لے کر پیدا ہوا۔ خواہ قانونِ قدرت کے تحت اس کی ابتدائی شکل ایک چھوٹے کیڑے ہی کے مشابہ کیوں نہ ہو۔

اخلاقی، اور تخلیقی نتائج کے ذریعہ لذت والم کا باعث نہ ہو سکیں۔

دراصل زندگی کا ہر عمل کتابِ فطرت میں نقش ہو جاتا اور ارتقائی مراحل کے تحت قوی سے قوی تر ہوتے ہوئے عذابِ قبر، عذابِ حشر اور عذابِ جہنم یا نعمہ وجنت کی پاکیزہ لذتوں سے آشنا کرتا رہتا ہے جس کے دوسرے معنی یہ ہی ہوسکتے ہیں کہ وہ زندگی بھی جس سے یہ اعمال پیدا ہوئے تھے فنا نہیں ہوئی۔ ہر عمل کی ابدیت روح کی تجلی اور قانونِ حیات کا ایک جز ہونے کی وجہ سے ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو نہ عمل ابدیت کا مظاہرہ کرسکتا تھا نہ نتیجہ کی تخلیق۔ دنیا نتیجہ کی حقیقت نہیں جانتی وہ جس طرح ہزاروں مصطلحات اور الفاظ بغیر معنی کا کوئی تصور کئے ہوئے استعمال کرتی ہے ایسے ہی نتیجہ کو بھی سمجھتی اور سمجھاتی ہے۔ بہت ہی کم لوگ ہوں گے جنھوں نے اس پہلو پر غور کیا ہو کہ جس چیز کو نتیجہ کہا جاتا ہے وہ عمل سے علیحدہ، مختلف اور مستقل حقیقت ہے یا نہیں؟ اگر اختلاف ہے تو کس نوع کا اختلاف ہے اور اگر اشتراک یا اتحاد ہے تو کس نوع کا۔ دراصل عمل اور نتیجہ کی حقیقت ایک ہی ہے نتیجہ عمل کے معنی سے کوئی بیگانگی نہیں رکھتا۔ عمل جب تک اپنی صورتِ نوعیہ پر رہیگا عمل ہے اور جب صورتِ مثالیہ اختیار کرلیگا تو اس کو نتیجہ کہیں گے۔

عمل اور نتیجہ کا باہمی تعلق سماوی اور غیر اختیاری ہے عمل بغیر نتیجہ کے اور نتیجہ بغیر عمل کے ممکن نہیں مگر یہ لزوم ایسا نہیں جیسا کہ آتش اور اس کے دخانی اجزا میں ہے، دخانی اجزا ناریت کا کوئی جز نہیں بلکہ چوبِ خشک کے اجزا ہیں جو آگ کی قوتِ پرواز کے سایہ میں ابھر رہے ہوں بلکہ اس کی مثال پھل اور ان کے درختوں سے دی جاسکتی ہے نتیجہ کو پھل اسی لئے کہتے ہیں کہ دونوں میں بہت زیادہ تشابہ ہے۔ کسی درخت کی جب مخصوص استعدادات اور جواہر کوئی مثالی صورت اختیار کرلیتے ہیں تو ان کو پھل کہا جاتا ہے اور جب تک درخت کی صورتِ نوعیہ قائم رہتی ہے، تو اس کو درخت ہی کہتے ہیں۔ یہ ہی حال عمل اور نتیجہ کا ہے۔ محاورہ میں نتیجہ برآمد ہوا، نتیجہ نکلا بولا جاتا ہے اور معنویت کے لحاظ سے بھی غلط نہیں، کیونکہ اس سے انتزاعی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے جو نتیجہ اور عمل کے درمیان ربط قائم کرتی اور دونوں کی حقیقت کو متحد ثابت کرتی ہے نتیجہ کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں۔

النتیجۃ صورۃ مثالیہ انتزعت عن العمل وصورتھا النوعیۃ — نتیجہ ایک تمثیلی صورت ہے جو عمل اور اس کی صورت نوعیہ سے نکلی۔

عوام کی زبان حقائق کی ترجمانی کرتی ہے مگر ان کا دل نہیں سلجھتا۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اعمال کے جن نتائج اور صورِ مثالیہ کو عرفی تعبیرات فرمایا تھا اور مثال و شبح کی نفی کرتے ہوئے اس کی وجہ غالباً وہ ہی نظریہ ہوگا جس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں۔ اگر عوالم اخرویہ کی جزا و سزا اس ہی نوع کی ہو جو عمل و نتیجہ کے درمیان ہم محسوس کرتے ہیں تو اسے نہ خواب و خیال اور مثال و شبح کہا جا سکتا ہے نہ حضرت مولانا سید سلیمان ندوی زید مجدہ کے الفاظ میں "عکس و ظل" بلکہ وہ ایسے ہی نتائج اعمال ہوں گے جن کا تجربہ زندگی کے ہر لمحہ میں دنیائے انسانیت کو ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہیگا۔ موت سے صرف اتنا خوف کیا جا سکتا ہے جتنا کہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں اعمال کے نتائج سے کرتے ہیں نہ کہ اس سے مختلف اور شاید خوفِ مرگ کا فلسفہ اور اصل راز بھی یہ ہی ہو۔ انسان کا ضمیر بہت سی صداقتوں کو محسوس کرتا ہے مگر چونکہ مادی ماحول اور غلط رجحانات اور شعوری تاریکیاں دعوتِ فراموشی دیتی رہتی ہیں اس لئے وہ اصلی نکتہ کو محسوس نہیں کرتا اور دوسری توجیہات و تاویلات سے مغالطہ میں مبتلا ہو کر طمانیتِ قلب کی جنت تک پہنچنا چاہتا ہے حتیٰ کہ زندگی کو اس ہی عالم تک محدود کر کے سمجھتا ہے کہ میں نے اس زہر آلود نشتر کا مرہم تلاش کر لیا جو روح کی بے چینی کا باعث تھا۔ قرآن کا کفار سے یہ مطالبہ

فتمنوا الموت ان کنتم صٰدقین — موت کی آرزو کرو اگر تم سچے ہو

شاید اس ہی حقیقت سے پردہ اٹھانے کے لئے کیا گیا ہو۔

ایسے نہ معلوم کتنے حقائق ہیں جنھیں آج تک ہماری نگاہیں مس کر سکیں اور نہ ہمارا تخیل وہاں تک پرواز کر سکا۔ اگر قرآن اور اس کے درس حقائق کو ہم علمی وقار دیتے تو سائنس کے اکتشافات کہیں سے کہیں پہنچ چکے اور ان تمام حقائق مجردہ کے مشاہداتی دلائل سامنے لے آئے ہوتے جن کے وجود اور آیاتِ وجود کا قرآن بار بار دعویٰ کرتا ہے۔ مسلمان اگر عقائد اسلامی پر اذعان و یقین نہیں رکھتے تو اس کا گناہ ہمارے ان علماء کی گردن پر بھی رہیگا جو انفس و آفاق پر فکر و تدبر نہیں کرتے

جو سائنس کی تحقیقات کو اہمیت نہیں دیتے جو نجوم، ہیئت، ہندسہ، آثار تاریخی، کیمسٹری، اور تمام علوم حدیثہ کو مذہبی روح کے لئے زہر آلود نشتر سے زیادہ خوفناک سمجھتے اور چند درسی علوم یا وظائف روحانی ہی پر اکتفا کو جائز خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ دنیا کے عقلی رجحان کا راستہ تبدیل کرنے کے لئے تمام علومِ جدیدہ میں زیادہ سے زیادہ شغف کی ضرورت تھی تاکہ مذہبی حقائق کو مشاہدات و آیات کی روشنی میں تابناک بنایا جاسکتا۔

قرآن نے ہر جگہ علوم مادی اور علوم روحانی کی تحصیل پر زور دیا ہے لیکن علماء نے سب سے پہلے علوم مادی کو ٹھکرایا پھر علوم روحانی میں سے مشاغلِ تصوف کو جو کشف و الہام کے ذریعہ ایمان کی تنویرات سے قلب و روح کو معمور کر دیا کرتے تھے ترک کر کے درسِ حدیث و فقہ پر ہی توجہات وقف کر دیں حالانکہ ان کو غور کرنا چاہیے تھا کہ جو مسائل محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے دور میں کوئی شبہ نہیں پیدا کر سکتے تھے آج کیوں شبہات سے لبریز ہو گئے۔

یہ کشف و الہام، وحی و خوارق اور خوابہائے بیداری ہی تھے جن کے عینی مشاہدات ہر غیب کو عالمِ شہادت کا رنگ دے رہے اور ایمان و یقین میں مسلسل اضافہ کر رہے تھے۔ بدقسمتی سے یہ نعمت بھی بڑی حد تک امتِ محمدیہ سے چھن گئی اور ایسے علماء بھی نہ پیدا ہو سکے جو سائنٹفک تحقیقات کرتے اور ان ہی کو آیاتِ الٰہی کے طور پر پیش کر سکتے۔ ہوا، بادل، کواکب و سیارات، فضا، طبقات الارض، وحشی اقوام، اقوام ماضیہ، تحلیل و ترکیب و اجزار، معدنیات، اور ان کے کہربائی موثرات، نباتات اور ان کی گوناگوں انواع، پھر ان کے احساسات و اعمالِ انسانی، حیوانات اور ان کی ارتقائی تاریخ ان کے اقسام اور ان کا فلسفہ، انسان اور اس کی ہرگونہ استعدادات، اس کے جذبات کی دنیا، خیالات کی دنیا، اس کے علوم و ادراکات۔ غرض یہ کیا کیا کچھ تھا جس پر تدبر کرنا قرآن کی صحیح تفسیر کا راستہ صاف کر سکتا تھا۔

کیا جس وقت ٹیلی وژن کی تحقیق نہ ہوئی تھی یہ کہا جا سکتا تھا کہ دنیا کا ہر شخص اور اس کا ہر عمل کائنات کی فضا کے ہر اس ناقابلِ تجزیہ حصہ میں منعکس ہو چکا ہے جس کا تصور کیا جا سکے اور اس طرح

کوئی معمولی شخص اور اس کی معمولی حرکت بھی بے معنی نہیں۔ بلکہ ساری کائنات میں ایک زندہ حقیقت کی طرح موجود اور اس کی ہر فاعلہ اور منفعلہ قوت پر اثر انداز ہو کر زندگی کی تعمیر و تخریب کر رہی ہے اور ہزاروں میل پر رہنے والے لوگ قوت متخیلہ کی عکس پذیری سے اس نیک و بد عمل کی تحریک کو جذب کر رہے ہیں جس کی خبر ان کو قیامت تک بھی نہ ہو سکتی۔ حضرت عمرؓ نے میدانِ جنگ کا نقشہ اور اس کا عکس دیکھ کر "یا ساریۃ الجبل" فرمایا اور سب صحابہ نے سن لیا۔ کل تک یہ ایک کرامت اور خرق عادت تھی لیکن آج انسانی ریڈیو اور ٹیلی وژن کا زندہ ثبوت ہے۔

انسان کے آلاتِ سمع و بصر اگر روحانی ریاضتوں اور مجاہدات کے ذریعہ نازک تر ہو جائیں تو وہ خود ریڈیو اور ٹیلی وژن ہو سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ کے آلاتِ بصر نے ٹیلی وژن کا کام دیا اور صحابہؓ کے آلاتِ سمع نے ریڈیو کا۔ اور یہ کوئی خرقِ عادت نہ تھی، ہر شخص خواہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہو یہ خصائص پیدا کر سکتا ہے۔ جوگیوں اور سنیاسیوں کے ایسے قصے بھی آپ نے سنے ہوں گے۔ جن متکلمین اسلام کا یہ نظریہ ہے کہ کوئی کرامت خرق عادت نہیں بلکہ ہمارا ایسا خیال کرنا قوانین فطرت سے ناواقفیت کی دلیل ہے وہ غلط نہیں۔ حقیقت یہی ہے اور اس ہی وجہ سے ائمہ صوفیہ کرامات کو شعبدہ بازی سے زیادہ کوئی وقعت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک زندگی کا صراطِ مستقیم سے معمولی انحراف نہ کرنا ہی سب سے بڑی کرامت ہے اور اس قسم کی کرامات جو انسان کے دماغی اضمحلالات سے فائدہ اٹھانے کے سوا کوئی معنی نہیں رکھتیں۔ انسانی عظمت و برتری کے ثبوت میں پیش کرنا جائز نہیں۔

قرآن نے دعویٰ کیا تھا کہ

من قتل مومناً فکانما قتل[1]	جس نے ایک مومن کو قتل کیا پس گویا ساری
الناس جمیعاً۔	کائناتِ انسانی کو قتل کر دیا۔

لیکن اس کی کوئی دلیل ہمارے علماء کے پاس نہ تھی اس لئے قرآنی دعویٰ کی وقعت زورِ قلم پر

---

[1] ایک دوسری جگہ قرآن نے مومن کی بھی تخصیص نہیں کی۔ بلکہ من قتل نفساً بغیر نفسٍ و فسادٍ فی الارض" فرمایا ہے جس سے میرے عمومی تصور کو زیادہ مدد مل سکتی ہے۔ (ابو النظر رضوی)۔

زیادہ قائم نہ ہو سکی۔ اور سارے جہان کو قتل کرنے کا مطلب خدا کے نزدیک زبردست گناہ ہونا لیا گیا۔ اُفٍ لکم ثم اُفٍ لکم۔ وہ شخص جس کا دل و دیدہ ایمان کی تنویرات سے روشن، جس کی رگ رگ تجلیات سے معمور اور جس کی زندگی سراپا حق و صداقت ہو کر رہ گئی ہو، اس کا وجود اس کا ہر عمل، اس کا ہر اشارہ، اس کی ہر نگاہ بلکہ یوں کہیے کہ زندگی کا ہر پہلو فضائے بسیط کی برقی لہروں اور دیگر لطیف ترین قوتوں میں جذب ہو کر ساری کائنات کے لئے ایک رحمت اور برکت ہے دنیا کا کوئی گوشہ اس سے براہِ راست واقف ہو یا نہ ہو مگر اس کی برکات، اس کی نورانیت، اور اس کے نقوشِ حیات جذب کر سکنے سے محروم نہیں۔ اس کا ہر نیک عمل، اس کی ہر آوازِ حق و صداقت اس کا ہر پاک تخیل دنیا کو دعوتِ حق اور پیغام صداقت دیتا ہے۔ اس کو قتل کر دینے کے معنی دنیا کو سرچشمۂ خیر اور طوفانِ حیات میں منارۂ روشنی سے محروم کر دینا ہے۔

لوگ عام طور پر قرآن کی اس حقیقت آفرینی کو استعارہ، مثال، تشبیہ وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں حالانکہ عمل اور اس کی زندہ قوتوں کا احساس رکھنے والے جانتے ہیں کہ یہ شاعری اور ادبِ لطیف کا کوئی جز نہیں بلکہ ایک ٹھوس حقیقت ہے جس کا اندازہ الہیاتی حقائق کے احساسات سے ناآشنا ہونے پر طبیعاتی تحقیقات سے بھی ہو سکتا ہے۔ آج ہمارے علماء نہ ان روحانی حقائق پر تدبر کرتے ہیں جو محققینِ صوفیہ کے کشفیات میں داخل ہیں نہ اہلِ سائنس کی ان نازک تحقیقات سے بہرہ یاب جن کا ہر برق پارہ خدا کے وجود، اس کی عظمت اور اس کی آمریت پر گواہی دے رہا ہے کاش داعیانِ اسلام ادھر متوجہ ہو سکتے!!

کہا جا سکتا ہے کہ جب ہر عمل کائناتِ انسانی ہی نہیں بلکہ مجموعی کائنات میں جذب ہو کر اثر انداز ہوتا ہے تو قتل ہی میں وہ کونسی خصوصیت تھی جس کی بنا پر قرآن نے اس ہی کا انتخاب کیا۔ لہذا یہ بھی یاد رہے رکھئے کہ انسانی دماغ کچھ اس نوع کا واقع ہوا ہے کہ وہ اذیت کی انتہائی صورت یعنی قتل تک کو وقتی مقامی اور مخصوص ماحول تک محدود سمجھتا ہے۔ تا بدیگراں چہ رسد۔ اس لئے قرآن نے نہ صرف قتل کی اس اہمیت کو دیکھتے ہوئے بلکہ اس بنا پر بھی کہ کسی ارتقار کی آخری شکل کو

خواہ وہ ارتقا اذیت ہی کیوں نہ ہو پیش کر دینا درحقیقت اس کی تمام ابتدائی اور درمیانی کڑیوں کو پیش کر دینے کے مترادف ہوتا ہے۔ "مثقال ذرۃ" کی اہمیت کو محسوس کرنے کے باوجود صرف قتل کے قتلِ عام کو پیش کرتے ہوئے بتا دیا کہ کسی عمل کو محدود تصور کرنا غلطی ہے۔ ہر عمل کائنات کے ہر ذرہ اور ہر طاقت پر اثر انداز ہوتا اور زندگی کی لائن تبدیل کر سکتا ہے۔ ہر گناہ خواہ وہ کسی قسم کا کیوں نہ ہو ایک قتل ہے، اخلاق کا قتل، محبت ووفاداری کا قتل، شرافت واخوت کا قتل، دیانت وصداقت کا قتل، نظم واجتماعیت کا قتل، سنجیدگی اور رواداری کا قتل، غرض یہ کہ نیکی جس کا نام ہے وہ حیات وتخلیق اور نشو وارتقا کی ضامن ہے اور گناہ مرگ وفنا کا علم بردار۔ ہر نیکی ایک حیات کی تخلیق یا ایک خلق وحیات کو ہر گونہ امداد ربوبیت سے نشو ونما دیتی ہے اور گناہ کسی نہ کسی اخلاقی، نفسیاتی، ذہنی حقیقت کو موت دیتا ہے۔ نیکی ایک تعمیر ہے اور گناہ ایک تخریب دہ زندگی ہے یہ موت، نیکی زندگی کی آئینہ دار ہے۔ اور گناہ موت کا اجارہ دار لہٰذا یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ قرآن نے قتل کا انتخاب کر کے دوسرے گناہوں کو چھوڑ دیا۔ اس نے تو گناہ کا صرف وہ پہلو انتخاب کیا ہے جس کا کھلا ہوا نتیجہ موت تھا۔ ورنہ ہر وہ گناہ جس کی موت نگاہوں کو محسوس نہ ہو، ایک قتل ہے۔ اور قرآن کے نزدیک ساری کائنات پر اثر انداز ہونے والا۔ قرآن نے شہدار کے بارے میں "بل احیاء" کی شہادت سے اس ہی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جب نیکی زندگی کی ضامن ہوگئی اور شہدار کے اعمال حسنہ ہنوز زندہ اور برسر عمل ہیں تو پھر اس مادی زندگی کے اعتبار سے بھی کیونکر ان کی زندگی کو موت کے آغوش میں دیا جا سکتا تھا۔ زندگی اگر چند سانسوں اور دورانِ خون کا دوسرا نام نہ تھا تو وہ نہ صرف تشخص انسانی اور ادراک و احساس کے اعتبار سے دامنِ ربوبیت سے وابستہ ہے بلکہ کائنات میں زندگی کی برقی قوتیں جذب کرتے رہنے کے اعتبار سے بھی باقی ہے اور باقی رہے گی۔

شہدار کی حیاتِ مادی اور حیاتِ مجردِ مثانیات کی نوع سے نہیں جیسا کہ مولانائے محترم سید سلیمان صاحب ندوی کا گمان ہے بلکہ یہ بھی ایک ٹھوس حقیقت ہے۔ قرآن حقائق کا ترجمان ہے

شعرار کی مثالیات سے اسے کیا نسبت؟ قرآن کی مثال بھی ایک حقیقت ہوتی ہے خواہ عوام کو اس سے حقیقتِ کاملہ کا احساس نہ ہوسکے۔

لا یستحیی ان یضرب مثلاً[1]	خدا ایک مچھر بلکہ اس سے چھوٹی چیز کی مثال
ما بعوضۃ فما فوقہا۔	دینے سے بھی نہیں شرماتا۔

کا فلسفہ بھی یہی ہے اگر مثال خود ایک حقیقت نہ ہوتی تو شعرار کی طرح اس کو بھی پست و ذلیل مثلہ کی بجائے بہتر امثلہ کا حسن کلام کے لئے انتخاب کرنا پڑتا۔ لیکن چونکہ وہ صرف ایک سچی حقیقت پیش کرنا چاہتا ہے اس لئے اس کو ان مراعات کی احتیاج نہیں جو حسن شعری میں اضافہ کرنے کے سوا کچھ نہ کرسکتی ہوں۔ دوسرے قرآن جہاں مثال دیتا ہے وہاں مثال اور حقیقت کے درمیان تشابہ نہیں پیدا ہونے دیتا بلکہ اس کے دعاوی اور ان کا سیاق وسباق صاف بتاتا ہے کہ مثال ہے یا حقیقت علمار کی جس جماعت نے ظواہر آیات کو تمثیلات پر محمول کر کے تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے میں اسے دیانتدارانہ غلطی، یا کبارانہ گناہ اور اجتہادی بے راہ روی سے زائد کچھ نہیں سمجھتا۔

قرآن کی حقائق نوازی کا درست اندازہ کرسکنے کے لئے ذہنی روحانی لطافت وعلویت، ذہنی تکمیل وارتقار حسِ نازک اور پاکیزگی، یا جس قدر طبیعاتی، کیمیاوی اور دیگر علوم ومعارف کی تحقیقات ہونا چاہئے وہ اس سے بہرہ یاب نہ تھے اور دوسروں کے قلب ودماغ کو تسکین دینے کی غرض سے انھوں نے تاویلات کا سنگِ بنیاد رکھا۔ بہرکیف کچھ ہی کیوں نہ ہو علمار اسلام نے علم وفن کا ایک ایسا خاص محور اور محدود مستقر تلاش کرلیا تھا جس سے وہ کسی طرح دور نہ ہوسکے۔

اگرچہ مجھے یہ تسلیم کرنے سے انکار نہیں کہ سیاسی انقلابات، تمدنی تعمیر وتخریب اور اجتماعی نظامات کے گوناگوں تغیرات نے بھی ان کو مسلسل انہماک کا موقعہ نہیں دیا اور اس بنا پر وہ صدہا علوم و فنون کے موجد ومخترع تو ہوگئے لیکن ان کو فروغ نہ دے سکے۔

---

[1] مچھر کی اگر ساخت، عادات، معیشت ومعاشرت وغیرہ پر غور کیا جائے تو باوجود اتنا حقیر ہونے کے ایک دنیا ئے ہوئے ثابت ہوگا یہی وہ حقائق ہیں جن کو دنیا نہیں جانتی اور اس لئے ایسی مثالوں کو وقعت نہیں دیتی (ابوالمنظر رضوی)

مگر باوجود اس کے یہ حقیقت اپنی جگہ پر مسلّم ہے کہ انھوں نے اس نقطۂ پرواز تک رسائی حاصل نہیں کی جس کی حقائقِ اسلامیہ کو ضرورت تھی اور جو مغربی قوموں کے لئے علمِ الٰہی مخصوص کر چکا تھا۔ نہ صرف اتنا ہی ہے بلکہ آج بھی ایسے علماء اور محققین اسلام بہت ہی کم ہیں جو جدید تحقیقات سے اسلامی تبلیغ کی سہولتیں فراہم کر کے دنیا کو دعوتِ حق دے سکتے ہوں۔ حضرت مولانا عبید اللہ سندھی، مولانا سید سلیمان ندوی، پروفیسر محمود علی کپورتھلہ، مولانا سعید احمد صاحب ایم اے پروفیسر سٹن کالج دہلی وغیرہ کو یہاں فراموش کر دینا اخلاقی گناہ ہوگا۔ سید صاحب موصوف کے صرف خطباتِ مدارس ہی میرے نزدیک ان کی نجات کے لئے کافی ہیں، چاہے سیرۃ النبی کی کوئی ایک جلد بھی مرتب نہ کر سکتے میری زندگی ہیں وہ خطبات ہی پہلی چیز ہیں جس نے میرے دل کو محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ عظمت سے معمور کر دیا تھا۔

ایک مسئلہ سے دوسرا مسئلہ چھڑتا جا رہا ہے، بات کہیں سے کہیں پہنچ گئی۔ کہنا یہ تھا کہ موت تشنجی، تنفسی اور تخئیلی اذیتوں کے لحاظ سے بھی نیند سے مشابہت رکھتی ہے اور صورِ مثالیہ عرفیہ سے لذت والم جذب کرنے کے اعتبار سے بھی جس طرح نیند کا تصور کبھی لذت وشیرینی کے احساسات بیدار کرتا ہے اور کبھی جمالیات کا بے تابانہ شوقِ دید ہونے پر نیند ناخوشگوار محسوس ہونے لگتی ہے ایسے ہی موت میں نہ کوئی غم ہے نہ لذت بلکہ سازِ مرگ جذبات کے جیسے نغموں کو چھیڑ رہا ہوگا۔ موت بھی اس ہی رنگ میں محسوس ہوگی۔ انسانی فطرت کا یہ نفسیاتی نکتہ کبھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ وہ جس ماحول کے درمیان اور جن چیزوں سے وابستہ ہو کر ایک عرصہ تک زندگی گذار چکی ہوگی۔ اس سے بغیر طبعی محبت کئے نہیں رہ سکتی۔ اس ماحول سے علیحدگی اور ان اشیاء کی تخریب خواہ تعمیری کے لئے کیوں نہ ہو اس کو ہرگز گوارا نہیں ہو سکتی جن میں وہ ایک مدت تک رہ چکی ہو۔

اس معاملہ میں موت یا زندگی کے کسی انقلاب کی کوئی تخصیص نہیں دونوں سے یکساں تاثرِ غم ہوگا۔ رہی تاثر کی کمی بیشی وہ علیحدگی، مدت اور جذبات کی والہانہ دلچسپیوں کے کم وبیش ہونے پر موقوف ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ نیند یا زندگی کے کسی دوسرے انقلاب میں کوئی

ایسی طبعی کشش تھی کہ اذیت محسوس نہیں ہوسکتی۔ اور موت میں کوئی ایسا "دشنۂ پنہاں" تھا جو لذت کا خواب بھی نہیں دیکھنے دیسکتا۔

انسانی نفسیات کا علم آپ کو بتائے گا کہ ہر گونہ لذت والم لیلائے وجدان ہی کی چشمہائے ناز کا نتیجہ ہے اور بس۔ نہ موت میں کوئی زہر ہے نہ زندگی میں کوئی تریاق۔ قومی فوج کے سپاہی، فلاسفہ صوفیاء، مجاہدین اور انبیاء یا غم زندگی سے تنگ آئے ہوئے جس موت کو بوسہ دینا سب سے بڑی عزت سب سے بڑی خوش قسمتی اور سب سے بہتر سکون محسوس کرتے ہیں اس ہی موت کو ایک کافر، ایک گنہگار، ایک دہریہ اور ایک بزدل سب سے بڑی خوفناک چیز سمجھتا ہے یہ کیا ہے؟ انسانی فطرت کی وہ نفسیاتی بھول بھلیاں جس نے حقائق کی دنیا کو ایک معمہ بنا دیا۔

موت سے خوف کرنا ایک ایسی حماقت ہے جو انسان کی ذہنی اور نفسی حیات کا ایک جز ہوکر رہ گئی ہو۔ لیکن یہ اس ہی وقت تک ہے کہ انسان اس مادی ماحول کو ٹھکرا کر یہ محسوس کرنے کی جرأت نہ پیدا کرسکے کہ انسان کیا چیز ہے؟ اس کی کیا اہمیت ہے اس کے استعدادات کیا ہیں اور وہ کوئی ایسا جوہر رکھتا ہے یا نہیں جو ثبات و دوام کی جنت پہلو میں لئے ہو۔

یہ حقائق فلسفہ اور سائنس کی روشنی میں سمجھے جاسکتے ہیں۔ محسوس نہیں ہوسکتے مشاہداتی احساس کی دولت حاصل کرنے کے لئے آپ کو اس تصوف و روحانیت کی دلہیز پر جھکنا پڑے گا جس کو مادی تمدن کا ہر ذرہ ٹھکرا چکا ہے اور کیوں نہ ٹھکرائے۔ جب نور ایمان کی ایک قندیل بھی روشن نظر نہ آتی ہو تو گم کردہ راہ کو نے شعلۂ طور سے اپنا راستہ پا سکتا ہے۔ علماء کی ہر تبلیغی سعی و جہد اس لمحہ تک معنویت سے تہی دامن رہے گی جب تک کہ وہ موت اور عالمِ اخروی کے حقائق کا مشاہدہ کرکے قلبی اذعان و یقین کے سایہ میں دنیا کو زندگی کی اس شاہراہ پر گامزن ہونے کی دعوت نہ دیں گے جو انسان کے ہر اختراعی نظریہ سے زیادہ کامیاب زندگی تک پہنچانے والا ہے۔ خواہ وہ نظریۂ جمہوریت ہو یا شہنشاہیت، آمریت ہو یا اشتراکیت۔ کائناتِ انسانی کی قوتِ متخیلہ کو معمول بناسکنے کے لئے اس کہربائی قوت کی ضرورت ہے جو ایمان کی شعاعیں پیدا کیا کرتی ہیں جب تک

مبلغین اور داعیانِ اسلام میں وہ دل نہ ہوگا جسے ایمان کا برقعہ کہا جاسکے اس وقت تک نہ موت کا خوف دور کیا جاسکتا ہے نہ ایمان بالغیب کا کوئی امکان۔ اور جب تک یہ چیزیں نہ ہوں نہ مسلمان سچا مسلمان ہوسکتا ہے نہ اس حکومت واقتدار کا مالک جو دنیا کی دوزخ کو جنت بنا سکے ہر شخص موت سے صرف اس خیال کی بنا پر خوف کرتا ہے کہ اس کا وہمی نہیں بلکہ حقیقی وجود یا تو ہمیشہ کے لئے فنا ہوجائے گا یا ایسی مجرد زندگی نصیب ہوگی جسے خواب وخیال سے تعبیر کیا جاسکے اور یہ دونوں صورتیں قریب قریب یکساں حیثیت رکھتی ہیں حالانکہ وہ لوگ جو دوسرے عوالم کو دیکھ چکے ان کا ادراک واحساس کرچکے اور ہر وہم وظن سے بالاتر یقین حاصل کرچکے ہیں ان کے نزدیک یہ وجود وہمی ہے اور جو بیداری' زندگی اور وجود موت پر نصیب ہوگا وہ موجودہ زندگی سے کہیں زیادہ حقیقی ہوگا۔ قرآن بھی اس کو "لھی الحیوان" اصل زندگی کہتا ہے مگر یہ سب وہ باتیں ہیں جن کے کہنے والے مرچکے اگر آج قرآن کے دعوے پر روحانی مشاہدات کے ذریعہ یقین رکھنے والے تبلیغِ اسلام کے لئے پیدا ہوجائیں تو قرونِ اولیٰ کا وہی سنہری دور واپس آسکتا ہے جس کی تمنا ہر مسلمان کو ہوگی۔

نزع اور نظارۂ برزخ موت پر بحث کرتے ہوئے مجھے اس نازک اور پیچیدہ مسئلہ کو بھی چھیڑنا پڑے گا جس کا تذکرہ ہمارے مولانا سید سلیمان ندوی صاحب نے سیرۃ النبی جلد چہارم صفحہ ۹۰۶ پر فرمایا ہے۔ مولانا کی تحقیق یہ ہے کہ عالم برزخ کے مناظر نزع کے وقت نظر آتے ہیں چنانچہ انھوں نے آیات اور مفسرین کے بعض اقوال کو شہادت میں پیش فرمایا ہے لیکن میں بصد ادب اختلاف کرنے کی اجازت چاہوں گا میرے نزدیک یہ درست نہیں اور بہ چند وجوہ۔

(۱) بہ حیثیت طبیب اور بہ حیثیت دوست یا عزیز ہونے کے عالم نزع کی آخری ہچکیوں تک مجھے ٹھیرنے کا بارہا اتفاق ہوا ہے لیکن میں نے مرنے والے کی زبانی کوئی ایسی بات آج تک نہیں سُنی جو عالمِ برزخ کے بعض مناظر پیش آنے کی شہادت دے سکتی نہ کسی دوسرے صاحب سے ایسی چیز سننے کا اتفاق ہوا۔ یہ غلط فہمی نہ ہونا چاہئے کہ عالم سکرات چونکہ گفتگو کا موقعہ نہیں دیتا اس لئے

معلوم نہ ہوسکا ہوگا کیونکہ آخری ہچکیوں تک کبھی ہلکی آواز اور کبھی اشارہ سے بات کرتا رہا ہوں۔
مجھے طبعی طور پر دوسری دنیا کا حال معلوم کرسکنے کا شوق جنون کی حد تک رہا ہے اور اس لئے
میں نے نہایت احتیاط سے ہر سانس ہر اشارہ اور ہر انداز سے یہ محسوس کرنے کی کوشش کی کہ آیا
مرنے والے کو عالم بالا کی کوئی حقیقت تو نظر نہیں آرہی مگر نتیجہ ہمیشہ صفر ہی رہا۔

چنانچہ ایک زمانہ میں انھیں مشاہدات کے بھروسہ پر مجھے عالم آخرت کا وجود مشتبہ نظر
آنے لگا تھا۔ میں جانتا ہوں کہ ایسے مشاہدات کو غلط ثابت کرنے کے لئے پہلو نکل سکتے ہیں لیکن
جس نے "اذا بلغت الحلقوم" تک کوئی پتہ نہ پایا ہو وہ بمشکل ہی تاویلات سے دل کی پیاس
بجھا سکیگا۔ بعض مرنے والوں کو مردہ احباب واعزہ اور بعض کو عجیب وغریب اشکال ضرور نظر آتی
ہیں لیکن اگر آپ غور کریں گے تو وہ حافظہ کی فوٹو گرافی اور اضمحلال دماغی کے بھیانک مناظر سے زیادہ
علی العموم کچھ نہ ثابت ہوگا۔

(۲) عالم نزع آخرت کے منازلِ اربعہ کا کوئی جزو نہیں نہ قرآن نے اس کا دعویٰ کیا نہ محققین
صوفیا ہی اس کے موید ہیں۔ نزع اور اس کی تمام اذیتیں ان ہی قوانین کے تحت ہوتی ہیں جو کائنات
کے ہر ذرہ پر نافذ ہیں۔ نزع میں کوئی ایک تکلیف بھی ایسی نہیں ہوتی جسے عذاب اخروی سے نسبت
دی جاسکے۔ لہذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نزع منازلِ آخرت میں سے کوئی منزل نہیں جب ایسا ہے
تو پھر عالم برزخ کے مناظر ان ہی آنکھوں سے نظر آنے کے کیا معنی؟ روح جب تک اس مادی کثافت
سے باہر نہیں آجاتی اسے عالمِ برزخ کا کوئی نظارہ کیونکر محسوس ہوسکتا ہے جسمانی اذیت خواہ کتنی
ہی کیوں نہ ہو محض اذیت ہونے کے اعتبار سے ہرگز روحانیت کے حقائق ومناظر کو پیش نہیں کرسکتی
جن آنکھوں کو ہمارے چہرے، ہمارے درودیوار اور ہماری زمین وآسمان نظر آرہا ہو، انھیں دوسری
دنیا کیسے نظر آسکتی ہے۔ تشنجی، تنفسی اور تخیلی اذیت نہ عالم برزخ سے کوئی مناسبت رکھتی ہے، نہ
اس کی نیم بیہوشی۔ ہر تکلیف میں ہوش وحواس پر اثر پڑتا ہے اور خصوصاً سخت تکلیف پر۔ لیکن کیا وہ
بیہوشی برزخ کے پردے اٹھا سکتی ہے۔

موت ہمیشہ اذیت کے سایہ میں نہیں ہوتی۔ کمزور اور پرانے مریضوں کی روح علی العموم نہایت جلد اور نہایت ہولت سے نکل جاتی ہے، نہ ان پر سکرات کا عالم طاری ہوتا ہے نہ غمرات کی گہرائیوں میں وہ ڈوبتے ہیں۔ اور اگر کچھ ہوتا ہو گا تو ایسا جسے عالم نزع کی اہمیت سپرد نہیں کی جا سکتی ایسی حالت میں آخر وہ کیا چیز ہے جو پردے اٹھا سکتی ہو؟ کیا وہ طاقت موت ہے؟ موت کے کیا معنی موت کوئی مستقل وجود نہیں رکھتی۔ خواہ عالمِ مثال میں اس کی کوئی شکل ہو لیکن اس عالمِ آب و گل میں ان علامات و آثار ہی کا دوسرا نام موت رکھا جاتا ہے جو اذیت اور بیہوشی سے ترکیب پاتے ہیں لہذا موت میں کوئی ایسی کشش تسلیم کرنے سے انکار کی اجازت ہونا چاہیئے جو برزخ کے مناظر دکھا سکے۔

(۳) روح اس عالم رنگ و بو میں حیات و نمو کے ایک ایسے قانون کا نام ہے جسے ہمارے علم و اطلاع سے قطعاً باہر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو یورپ کے ڈاکٹر نہ دل کی حرکت کو سالہا سال تک باقی رکھ سکتے نہ اس شخص کو جو نزع سے گذر کر موت کے آغوش میں پہنچ چکا ہو دوبارہ کچھ عرصہ کے لئے زندہ کیا جا سکتا، نہ اس قسم کے صدہا معجزات سائنس و کیمیا کی ساحری سے دکھائے جا سکتے تھے۔ روح اس عالم میں بخاراتِ لطیفہ[۵۱] قوتِ مدبرہ اور نسمہ کا نام ہے[۵۲] اور یہاں تک کہ ہم

---

[۵۱] خواہ دوسرے عالم میں اس کی کوئی حقیقت، شکل اور نوعیت ہو اور اس روح سے جس کو روحِ طبعی کہا جاتا ہے نفس ناطقہ یا روح انسانی (جو روح طبعی کی ہیئتِ مجردہ ہے) کسی قسم کا ربط و تعلق کیوں نہ رکھتی ہو۔

[۵۲] یہاں یہ مغالطہ نہ ہونا چاہیئے کہ جب دونوں ارواح ایک ہی حقیقت کی دو تصویریں ہیں تو کسی زندگی میں ان کے جمع ہونے کی کیا ضرورت ہے۔ ہر ایک کو اپنے اپنے عالم تک محدود رہنا چاہیئے۔ حالانکہ محققین صوفیا کا نظریہ ہے، کہ بعدِ موت نسمہ بھی روحِ انسانی کے ساتھ مربوط رہیگا۔ اس کے معنی یہ ہی ہو سکتے ہیں کہ دونوں ارواح جداگانہ حقائق ہیں نہ کہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو۔

کیونکہ اول بقائے نسمہ کے معنی صرف اس کے قوائے باطنہ کا وجود ہے جو با وجود لطیف تر ہونے کے محض مادہ سے خلق ہونے کی بنا پر مادی کہے جا سکتے ہیں ورنہ نسمہ کے وہ تمام اجزا ترکیبی ہرگز باقی نہیں رہیں گے جن کی حیات تو بہ تو مادی وسائل کی محتاج تھی۔ لہذا جب قانونِ مادی کی زائیدہ روحِ طبعی اپنی اصل شکل میں نہیں رہی تو یہ اعتراض نہیں پڑ سکتا۔ وہ روح ہی کہاں رہی۔ اس کے بعض خواص و قوٰی باقی رہ گئے۔ دوسرے خود صوفیا ہی کے نزدیک کوئی زندگی پچھلی زندگی کے بعض جواہر حیاتیہ کو قانونِ ارتقاء کے مطابق پہلو میں لئے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے اگر ارواحِ طبعی اور نسمہ حیاتِ مادی کا ضروری جزیا جوہر ہونے کے لحاظ سے باقی رہ جائے تو یہ خود تخلیقی قوانین کا احتیاج ہوگا نہ کہ بغیر ضرورت احتیاج دوگونہ حیات و روح کا باہمی ربط و اتصال۔

عام حالات میں موت و حیات کے کسی پہلو سے روحِ مجرد کا وجود تک نہیں محسوس کر سکتے۔ خواہ اندازہ کر سکتے ہوں۔ اس نشاۃ دنیا و یہ کی یہ خصوصیت ہے اور اس ہی لئے ایمان بالغیب پر زور دیا گیا۔ موت ہو یا زندگی تعمیر و تخریب کے اس ہمہ گیر قانون سے بالاتر پرواز نہیں کر سکتی جو قدرت نے ہماری حیاتِ مادی کے لئے تجویز کر دیا تھا۔ عالمِ برزخ کے مناظر دیکھ سکنا اس عام قانون کے خلاف ہے نہ کسی نے وہ مناظر دیکھے نہ دیکھ سکتا ہے تا آنکہ مجاہدات، ریاضیات اور اعمال و وظائف کے ذریعہ وہ اپنی خفتہ استعدادات کو بیدار کر کے ان لطیف و مجرد عوالم سے ربط نہ پیدا کر لے جہاں روح ایک دوسرے قانون کے تحت نئی ہیئت اختیار کر لیتی اور مخفی استعدادات سے زیادہ کام لے سکتی ہے۔ موت سے یہ توقع قائم کرنا کہ وہ حیاتِ مادی کے قانون سے اس آخری سانس تک جو اس دنیا کی فضا میں لیا جا رہا ہے، قلب کے اس قبض و بسط تک جو سینہ میں تلاطم پیدا کر رہا ہے اور خون کے اس دوران تک جو رگ و پے میں آتشِ سیّال کی لہریں دوڑا رہا ہے انسان کو آزاد کر کے نئی دنیا کے مناظر سامنے لا سکتی ہے غلط ہوگی اور یکسر غلط۔

اگر اس زندگی کی موت بھی کچھ مناظر دکھا سکتی تو آپ دنیا کو آج سے بہت کچھ مختلف پاتے۔ انسان جب تک اس زندگی کا ایک جز ہے اس وقت تک وہ صرف اتنا ہی دیکھ سکتا ہے جتنا کہ قانونِ قدرت نے اس کو اجازت دی ہے۔ موت کائناتِ مادی کا ایک تخریبی قانون ہے اور اس کائنات کا کوئی قانون مادی قوتوں سے زیادہ لطیف، عمیق اور علوی نہیں ہو سکتا۔ نزع میں ہرگز یہ استعداد نہیں کہ قانونِ مادی کی گرفت سے ایک لمحہ کے لئے بھی آزاد کر سکے صرف موت کی تاریکیاں ہی پائندہ تابناکیوں کو آغوش میں لے سکتی ہیں اور کوئی چیز نہیں۔

(۴) قرآن کی جن آیات سے نزع میں برزخ کا علمِ یقین ثابت کیا گیا ہے ان پر روشنی ڈالنے سے قبل بطورِ تمہید ایک نکتہ عرض کرنا چاہتا ہوں جس کے بعد میرا نظریہ واضح تر ہو جائے گا۔

موت تمام اضافاتِ حیاتیہ کا انقطاع کر کے سکون و طمانیتِ قلب کا باعث ہوتی ہے یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے جس لمحہ تک زندگی اور موت کی کشمکش مرنے والے کے ذہن میں جاری

رہتی ہے وہ دوگونہ عذاب میں مبتلا رہتا ہے لیکن جب زندگی کا کوئی بعید ترین امکان بھی باقی نہیں رہتا تو وہ تمام توجہات اور تخیلی شعاعوں کو سمیٹ کر اس مرکز پر جمع کر دیتا ہے جس کو موت کہتے ہیں اس وقت مرنے والے کی ہر بات اور ہر حرکت میں ایک سکون و طمانیت ہوتی ہے۔ اور ایسی طمانیت جو اس سے پہلے اسے کبھی نصیب نہیں ہوئی تھی۔ وہ تمام آرزوئیں، وہ تمام جذبات اور وہ خیالات جو اسے ضمیر کی آواز نہ سننے، سچائیوں کو تسلیم نہ کرنے اور حقائق کو محسوس نہ کرنے کے لئے مجبور کیا کرتے تھے تاکہ مادی زندگی کو عیش سے گذارا جا سکے۔ سب کے سب دفن ہو جاتے ہیں اور اب وہ ضمیر کی ہر آواز، روح کا ہر نغمہ، اور انسانی فطرت کا ہر مطالبہ گوشِ ہوش سے سننے کے لئے ہمہ تن آمادہ ہو جاتا ہے اور یہ آمادگی ان تمام تہ بہ تہ پردوں کو اٹھانا شروع کر دیتی ہے جو آج تک دل کی آنکھوں پر پڑتے رہے تھے جن حقائق صادقہ کو کل تک وہ فراموش کر دینے میں کامیاب ہو جایا کرتا تھا آج ان سچائیوں سے انکار کرنا اپنے آپ کو جانتے ہوئے فریب دینا محسوس ہوتا ہے وہ خدا اور عالمِ آخرت سے انکار کرتا تھا مگر آج جبکہ اغراض کا ہر پردہ اٹھ چکا ہے وہ دل کی گہرائیوں میں ایک عظیم تر طاقت کا وجود، اس کی آمریت اور اس کے بے پناہ قوانین کی گرفت کو محسوس کرتا ہے۔ اس کا دل کہتا ہے کہ مجھے ہمیشہ کے لئے موت نہیں آرہی بلکہ اس موت کے دروازہ سے کسی دوسری دنیا میں لے جایا جا رہا ہے اور دنیا بھی ایسی جہاں میری ہر لغزش پر باز پرس ہوگی۔ مرنے والے کے پاس نہ اس یقین کے دلائل ہوتے ہیں نہ برزخی مناظر کے مشاہدات بلکہ خود اس کی ہستی کا ہر ذرہ پکارتا ہے کہ خدا ہے اور دوسری دنیا بھی۔

اضافاتِ حیاتیہ کے انقطاع نے جو پاکیزگی، نازک احساس اور لطافت پیدا کر دی تھی اس کا تقاضا ہی یہ تھا کہ ان صداقتوں کا اقرار کیا جائے جن کا آج تک انکار کیا جاتا رہا۔ خدا اور عالمِ آخرت کا یقین اس کے ہر رگ و ریشہ میں سرایت کر جاتا ہے۔ ایمان بالغیب رکھنے والے مسلمان کی اس بارے میں کوئی تخصیص نہیں۔ بڑے سے بڑا دہریہ بھی موت پر "ان ہی" کہہ اٹھتا ہے۔ خواہ اس کی یہ توجیہ موروثی خوف کے تاثر سے کیوں نہ کی جائے۔ یہی وہ حق، صداقت اور یقین ہے

جس کا قرآن نے دعوے کیا تھا۔

وجاءت سکرۃ الموت بالحق ذالک — اور موت کی بیہوشی سچائی کو لے کر آ گئی ہے یہ (ہی) ہے

ما کنت منه تحید (ق) — وہ جس سے تو ہٹا کرتا تھا۔

مفسرین نے اس آیت کی توضیح کرتے ہوئے جو کچھ فرمایا ہے وہ بھی میرے مدعا کے خلاف نہیں۔

کشفت لك عن الیقین الذی — تیرے اس یقین کے پردہ کو کھول دیا گیا جس میں

کنت تمتری فیه (حافظ ابن کثیر) — تو شک کرتا تھا۔

ویظهر له صدق ما جاءت به الرسل — اور پیغمبر جس قیامت اور جزا سزا کی خبریں لیکر

من الاخبار بالبعث والوعد والوعید (قاضی شوکانی) — آئے تھے ان کی سچائی ہویدا ہو جاتی ہے۔

وغیرہ تفسیریں بالکل میری تائید میں ہیں ان سے ہرگز اس کا شبہ بھی پیدا نہیں ہوتا کہ "سکرات کے وقت حقیقت کا کوئی منظر سامنے ضرور آجاتا ہے" خود سید صاحب موصوف نے بھی "بہر حال موت کے وقت یقین کا پردہ بالکل کھل جاتا ہے" فرماتے ہوئے میرے ہی خیال کی تائید فرمائی ہے مجھے اس قول میں صرف "بالکل" سے اختلاف ہے جبکہ خود سید صاحب بھی کشفِ نزعی کو "کسی قدر کشف" فرما چکے ہوں تو پھر "بالکل پردہ" اٹھ جانے کے کیا معنی ہوں گے؟ یقین کا پردہ اٹھتا ہے اور ضرور اٹھتا ہے مگر اسی نوع کے یقین کا جو ہم کسی معتبر تاریخی واقعہ یا ان متمدن مغربی ممالک کے جمیل ترین مناظر کے متعلق رکھتے ہیں۔ جن کو ہم نے آج تک خواب میں بھی نہیں دیکھا۔ قرآنِ کریم کی حسب ذیل آیت اس ہی نکتہ کی وضاحت کرتی ہے۔

حتی اذا جاء احدهم الموت قال — جب ان کافروں میں سے کسی ایک کو موت آتی ہے

رب ارجعون لعلی اعمل صالحاً — تو وہ کہتا ہے اے پروردگار مجھے واپس کر دے

فیما ترکت کلا انها کلمة هو قائلها — تاکہ جو مال میں نے چھوڑا ہے اس سے شاید کوئی

ومن ورائهم برزخ الی یوم — نیک کام کر سکوں ہرگز نہیں یہ بات ہی بات ہے

یبعثون (مومنون - ۲) — جو وہ کہتا ہے اور ان کے پیچھے اس دن تک پردہ ہے جب

برزخ کے ہیبت ناک مناظر ان ہی کھلی ہوئی آنکھوں سے دیکھ کر کون ایسا ہو سکتا ہے جو اپنے وعدہ کو شکست کر سکے ایک ہولناک خواب کئی کئی گھنٹے اور کئی کئی روز پریشان رکھتا ہے جیل خانہ کا سیاہ پھاٹک اور لاٹھی چارج کا منظر سیاسی تحریکات میں باوجود قومی تعمیر کا احساس رکھنے کے بہت سے لوگوں سے شرکت کی ہمت سلب کر لیتا ہے۔ سم خوردگی کے تجربات ہر سمیت سے عمر بھر کے لئے لرزہ براندام کر دیتے ہیں۔ پھر برزخی مناظر ہی میں وہ کونسی کمزوری تھی جن کی بنا پر اس کی دوزخ کے بے پناہ شعلے بھی چندروز کے لئے ذہن پر نقش نہ ہو سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی نگاہوں کو کسی منظر نے مس نہیں کیا اس نے کچھ نہیں دیکھا مگر دل کی اس معصومانہ لطافت و تاثر نے جو چند لمحات کے لئے اضافاتِ حیاتیہ کی تاریکیوں سے پاک ہوگئی تھی فطرت کے اس اعترافِ حقیقت کو بیدار کر دیا جو" الست بربکم" کے جواب میں کہا گیا تھا۔ انسان کا ہر کفر وریب مادی ماحول سے وابستگی کا نتیجہ ہے ورنہ فطرت کا تقاضا حقائق پرستی کے سوا کچھ نہ تھا۔ نزع نے مادی ماحول کی ہر کشش سے قوائے انسانیہ کو آزاد کر دیا اور اس طرح ہر انکار اقرار میں تبدیل ہوگیا۔ ورنہ احساسات تبدیل ہو جاتے پر اس اقرار کا انکار ہو جانا کچھ مستبعد نہیں۔ شاہ اسمٰعیل صاحبؒ نے طبقات صفحہ ۱۳۹ میں اہل سعادت کے مدارج بتاتے ہوئے اس ہی نکتہ کو واضح فرمایا ہے۔

وھو رای کشف العلم بباریہ لا یتاتی	وجود باری کا کشف تہذیب نسمہ اور اس کی صفائی
الا بعد تھذیب النسمہ رای بعد	وشفافیت کے بعد ہوتا ہے کیونکہ اس کے تمام
تصقلہ لاطمینان قوانھا عن	قوائے اور حواس پریشانیوں سے پاک اور مطمئن
التشویشات ھذا ولہ میل الی	ہو جاتے ہیں اور وہ پاکیزگی خدا کی طرف ایک
حظیرۃ القدس لا من جنس العشق	کشش رکھتی ہے۔ عشق و محبت اور طلب و
والمحبۃ والطلب بل من جنس	آرزو جیسی نہیں بلکہ اس قسم کی کشش جو ہر عنصر کو
میلان کل عنصر الی حیزہ۔	اپنے مرکز کی طرف ہوتی ہے۔

موت کے وقت جو حقائق روحانی سے کشش، خدا کے وجود کا یقین وکشف اور عالم اخروی کا تصور

پیدا ہوتا ہے وہ اہلِ سعادت کے اس ہی اولین درجہ کے مثل تھا۔ نسمہ کی تہذیب اور روحِ طبعی کے آئینہ کی شفافیت۔ تشویشات اور اضافات حیاتیہ سے آزاد و مطمئن ہو جانے پر پیدا ہوا کرتی تھی اور وہ نزع موت کے یقین اور تمنائیں دفن ہو جانے سے پیدا ہو گئی۔ نتیجہ وہ ہی کشف و یقین ہونا چاہیئے تھا جو خطیرۂ قدس سے عنصری جذب و کشش رکھتا ہو۔ بس یہ ہی وہ حقیقت ہے جو موت پر جذبِ روحانی کی تخلیق کرتی ہے مگر کسی منظر کو سامنے نہیں لاتی اور یہ ہی وہ اعترافِ حقیقت تھا جسے دنیا کی دلچسپیوں میں ایک مرتبہ پہلے بھی فراموش کیا جا چکا ہے۔ اگر نزع کی کشمکش کو دوبارہ زندگی میں تبدیل کر دیا جائے تو زندگی کی مقناطیسی جاذبیت اس کی توجہات کو پھر حقیقت سے ہٹا کر فریب و مغالطہ کی ٹھوکروں میں ڈال دے گی اور جو وعدہ اس نے نزع کی حالت میں کیا تھا وفا نہ ہو سکیگا۔ زندگی کی دلچسپیاں انسانی دل و دماغ کو ماؤف کرنے کی اس قدر طاقت رکھتی ہیں کہ کوئی یقین ان کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ ہم جانتے ہیں کہ دادِ عیش دینے سے صحت خراب ہو کر زندگی موت سے بدتر ہو جاتی ہے مگر فردوسِ گوش اور جنت نگاہ میں پہنچتے ہی ہم از خود رفتہ ہو جاتے اور ہر حقیقت کو ٹھکرا کر دادِ عیش دینے لگتے ہیں کیوں؟ اس لئے نہیں کہ یقینی نتیجہ کا کوئی عمیق ترین اعتقاد بھی ہمارے جذبات میں زندہ نہیں بلکہ "نسیہ" کو "نقد" پر ترجیح نہ دینے کا جو بالیجو بیا گونا گوں انجذابات نے پیدا کر دیا تھا وہ حقیقت کی بجائے فریبِ نظر کو بوسہ دینا ہی پسند کرتا ہے اور یوں وہ تمام یقینات عملی دنیا میں بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں جن کو حیاتیاتی موثرات اور نفسیاتی انجذابات کی قید و بند سے باہر آ کر ہم پوری طرح محسوس کرتے اور رنج و تاسف کے عذاب میں مبتلا ہو جاتے ہیں یہ ہی وہ نکتہ ہے جس کا قرآن نے ذکر کیا اور یہ ہی وہ کشف ہے جو موت کے وقت محسوس ہوتا اور زندگی میں فراموش ہو جاتا ہے۔ حقیقت کا منظر نہ سامنے آتا ہے نہ فراموش ہوتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ کسی نہ کسی حد تک اس مسئلہ پر جو کچھ عرض کر چکا ہوں وہ کافی ہوگا لیکن اگر کسی علمی تنقید نے مجبور کیا تو دوسرے پہلو بھی روشنی میں لانے کی کوشش کروں گا۔

(باقی دارد)

اقبال کا فلسفۂ خودی

از جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم اے پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹر ایٹ لاء
پروفیسر فلسفہ، جامعہ عثمانیہ

(۲)

(۵) اولیت وآخریت ظاہریت وباطنیت حق۔ ھوالاول والاخروالظاھر والباطن و ھوبکل شی علیم (پ ۲۷ ع ۱۷) وہی ذات اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن اور وہ ہر شے کو جانتی ہے۔ اس آیت سے چاروں مراتب وجودی، اول وآخر، ظاہر وباطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذاتِ واحد کا حصر ہوجاتا ہے اور ما سویٰ کا وجود کسی مرتبہ میں بھی ثابت نہیں ہوتا اور کوئی پانچواں مرتبہ ہے بھی نہیں جو ثابت کیا جاسکے۔

اول وآخر توی چیست حدوث وقدم ظاہر وباطن توئی چیست وجود وعدم
اولِ بے انتقال آخرِ بے ارتحال ظاہر بے چند وچوں باطنِ بے کیف وکم

اقبال نے نہایت وضاحت کے ساتھ اس صداقت کو اس طرح ادا کیا ہے ؎

زمین وآسمان وچار سو نیست دریں عالم بجز اللہ ہو نیست!

جو اس حقیقت سے ناواقف ہیں انھیں اقبال تنبیہ کررہے ہیں۔

تواے ناداں دل آگاہ دریاب بخود مثلِ نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش زلاموجود الا اللہ دریاب (ارمغان حجاز ص ۹۷)

اس آیتِ کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے ہوتی ہے جس کو ابوداؤد مسلم وترمذی وابنِ ماجہ نے ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے" انت الاول فلیس قبلک شی وانت

الاخر فلیس بعدک شی وانت الظاھر فلیس فوقک شی وانت الباطن فلیس دونک شی۔

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اول ہیں ان سے پہلے کوئی شے نہیں، اشیار کے وجود کی نفی ازل سے اس آیت سے ہی ہوتی ہے وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئا اس کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہو رہی ہے "کان اللہ ولم یکن شی قبلہ (رواہ البخاری) اس طرح ازل یا مرتبہ اول سے وجود اشیار کی نفی ہو گئی اور وجود حق کا اثبات۔

دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور ان کے بعد کوئی شے نہیں۔ کل شئ ھالک الا وجھہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس طرح ابد یا مرتبہ آخر سے وجود اشیار کی نفی ہو گئی

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں ان کے اوپر کوئی شے نہیں۔ کیونکہ وجود کو اشیار کی ذات پر فوقیت حاصل ہے۔ اشیار کی ذات معلومات الٰہی ہیں، ثبوت علمی رکھتی ہیں۔ وجود ان پر زائد ہے۔ اس لئے ہر صورت شے سے اول وجود ہی ظاہر ہے۔ اسی معنی میں یہ شعر سمجھ میں آتا ہے

نظر بر ہر چہ افگندیم واللہ ۔۔۔ نیامد در نظر ما جز اللہ!

جب اول و آخر و ظاہر حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہوں گے۔ اسی لئے حضور انور صلعم نے فرمایا کہ تو ہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں۔ اس طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجود اشیار کی پوری طرح نفی ہو گئی اور ع دریں عالم بجز اللہ ہو نیست کے معنی کا تحقق ہو گیا یہ ہے تفسیر صحیح آیہ کریمہ ھو الاول والاخر والظاھر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلعم نے بیان فرمایا، جن کی بات کا انکار کفر، جن کی بات میں شبہ نفاق، جن کی بات میں اپنی بات کا ملانا بدعت ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے اسی لئے ہمارا ایمان ہے کہ ؎

اولی و ہم در اول آخری ۔۔۔ باطنی و ہم دراں ظاہری

تو محیطی بر ہمہ اندر صفات ۔۔۔ واز ہمہ پاکی و مستغنی بذات

اوپر کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور توابعات وجود (صفات و افعال) بھی ان ہی کے لئے مختص ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ ہی اول و آخر ہیں۔ ظاہر و باطن

ہیں، قریب و اقرب ہیں، محیط اور ساتھ ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اول و آخر کس کے ہیں ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور ساتھ کس کے ہیں؟ جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذات شئے ہی کے ساتھ یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذات شئے نہ ہو تو نہ اولیت نہ آخریت ہی کا تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقربیت احاطت و معیت کا۔ ذات شئے کے متعلق اوپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلوم حق ہے، تصورِ الٰہی ہے اور بحیثیت معلوم یا تصور ہونے کے علمِ الٰہی میں ثابت ہے۔ ذاتِ الٰہی میں مندرج ہے یہی امرِ کن کی مخاطب ہے۔ موطنِ علم سے مرتبہ خارج میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے یہ غیر ذات حق ہے۔ ذاتِ حق بفحوائے "لیس کمثلہ شیٔ" منزہ ہے تمام اعتبارات ذات شئے سے۔

اب سوال یہ ہے اور کتنا اہم اور دقیق سوال ہے کہ ذاتِ اشیاء جو معلومات یا تصورات حق ہیں، صورِ علمیہ حق ہیں، جو از قبیل اعراض ہیں یا بغیر علماً ثابت ہیں۔ وجود اور اعتباراتِ وجود کے کس طرح حامل ہو گئے؟ کن فیکون کا راز کیا ہے؟ کیا سرِ تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟

ذواتِ اشیاء یا صورِ علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں۔

(۱) صورِ علمیہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے ہیں۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ صورِ علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود ہونا ناقابلِ تصور ہے قبل تخلیق وہ عارض ذات حق تھے بعد تخلیق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ھذا ھو الظاھر۔

(۲) صورِ علمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذاتِ حق ہے۔ یہ احتمال بھی باطل ہے۔ کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔ ع الا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل۔

(۳) صورِ علمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجود مطلق ہے جو غیر ذاتِ حق نہیں۔ یہی ذات قیوم صورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں۔ یہی گویا

ان کی حقیقت ہیولانی، یا محل ہے (Substratam) جس پر یہ عارض ہیں۔ دیکھو یہی مفہوم اس آیتِ کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے۔ خلق السموات والارض بالحق تعالیٰ عما یشرکون (رپ ۱۴ ع ۸) کیونکہ "تعالیٰ" حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغۃً واجب الوجود کا نام "حق" ہے۔ فتعالی اللہ الملک الحق (رپ ۱۶ ع ۱۵) سے ہمارے اس بیان کی تائید ہوتی ہے۔ ایک اور جگہ بطور حصر ارشاد ہے وما خلقنا ھما الا بالحق (رپ ۲۹ ع ۵) لغۃً و شرعاً وجود مطلق کا نام ہی حق ہے۔ حق ہی حقیقت ہیولانی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ ساری صورِ علمیہ، تصورات، یا ذوات اشیا رہ بالحق" موجود ہیں ظاہر ہیں۔ لہذا تخلیق و تکوین عالم میں ذات حق و وجود حق ہی کارفرما ہے۔ یہی سِر ہو الظاہر ہے جس کی تفسیر" ان اللہ ھو الحق المبین" سے ہو رہی ہے۔ یعنی اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السموات و الارض سے (رپ ۱۸ ع ۱۱) اسی بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے۔ فافہم وتدبرا

جس طرح کہ قبل تخلیق ذوات اشیا ذات حق پر بحیثیت صور علمیہ یا تصورات عارض تھیں اسی طرح خارجاً تمام اشیا اسی ایک وجود سے موجود اور اسی کی صفتِ نور سے ظاہر ہو گئی ہیں! ذرا اور کھول کر اس رازِ درون پردہ کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ "حق تعالیٰ بحالہ وبجد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و تکثر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو معلوم کے مطابق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا ہے اور اعتبارات الہیہ خلق سے وابستہ ہو رہے ہیں۔"

وہی وجود منزہ کہ با نزاہتِ خود
ہوا ہے جلوہ نما با شباہتِ ہر شی (شاہ کمال)

اسرار خودی میں اس رازِ سربستہ کو اقبال اس طرح بیان کرتے ہیں۔

پیکرِ ہستی ز آثار خودی ست — ہر چہ می بینی ز اسرار خودی ست
خودی مطلق یا حق تو " — عالم آثار — حق

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد (ارادۂ تخلیق کرد) — آشکارا عالم پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او (بحیثیت صور علمیہ) — غیرِ او (صور علمیہ) پیداست از اثباتِ او (تجلی)
می شود از بہرِ اغراضِ عمل — عامل و معمول و اسباب و علل
زندگی محکم ز الفاظ خودی ست — کاہد از خواب خودی پرتوِ زیست

اس مفہوم کو مثنوی رموز بیخودی میں اور بھی صاف کر دیا ہے۔

تو خودی از بیخودی نشناختی — خویش را اندر گماں انداختی
جوہر نوریست اندر خاکِ تو — یک شعاعش جلوۂ ادراکِ تو
واحد است و برنمی تابد دوی — من ز تاب او من ستم تو توی
خویش دار و خویش باز و خویش ساز — نازہا می پرورد اندر نیاز
نقش گیر اندر دلش او می شود — من ز ہم می ریزد و تو می شود

ایک پر معنی لطیف شعر میں راز تخلیق کو یوں بیان کیا ہے۔

زخود نا رفتہ بیروں غیر بیں است
میانِ انجمن خلوت نشین است

"زخود نا رفتہ بروں" یعنی بحالہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر، بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر، "غیر بیں است" یعنی صورت معلوم سے جو غیر ذاتِ حق ہے، تعین و تقید کی وجہ سے غیر ذاتِ حق ہے، ظاہر ہو رہا ہے "میانِ انجمن خلوت نشین است" یعنی تکثر و تعدد صور میں اپنی وحدت اصلی پر قائم ہے، اس کی ذات میں کوئی تغیر و تعدد نہیں پیدا ہوا ہے، کثرت صور علمیہ کی ہے، ذاتِ حق کثرت سے منزہ ہے، کسی اور جگہ اس وحدتِ ذاتیہ کو واضح کیا ہے ؎

در وجود او نہ کم بینی نہ بیش
خویش را بینی از و او را ز خویش

"خویش را بینی ازو" یہ اس لئے کہ اسی کی تجلی و تمثل ہی کی وجہ سے ہماری ذات کا ظہور ہے" اور "راز خویش" اس لئے کہ ہماری ہی صورتوں سے وہ ظاہر ہے! ایک اور جگہ اس کی صراحت کر رہے ہیں ؎

بہ ضمیرت آرمیدم تو بجوش خود نمائی
بکنارہ بر فگندی دُرِ آبدار خود را

"بہ ضمیرت آرمیدم" یعنی تیرے علم کی ایک صورت تھا، معلوم تھا، تصور تھا، تو نے "بجوش خود نمائی" یعنی اپنے اسمار و صفات کے اظہار کے لئے "بکنارہ بر فگندی دُرِ آبدار خود را" اپنی ذات کو بصور معلومات بمصداق ہوالظاہر متجلی فرمایا!

حق تعالیٰ صورِ معلومات یا اشیار کی صورتوں سے خود تجلی فرما ہے، دیکھو اس مفہوم کو اقبال کس قدر صاف طور پر کھول کر بیان کر رہے ہیں۔

گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست

"او خود روبرو است" تصریح ہے "ھوالظاھر لیس فوقك شئ" کی" یا راست عیاں بصورت کوں" کی، عارف رومی کے اس راز کی

اوست عین جملہ اشیار اے پسر
باتو گفتم راز پنہاں سربسر

فلسفیانہ طریقہ پر فکر کر کے خوب سمجھ لو کہ "تخلیق" اشیار کا

(۱) عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے۔ (Ex nihilo nihil fit.)

(۲) نہ ہی عدم محض کا اشیار کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جا سکے (العدم لایوجد) اور

(۳) نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہوجانا ہے کیونکہ وہ تجزیہ و تبعیض سے منزہ ہے تخلیق حق تعالیٰ کا بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بصور معلومات بمصداق ہوالظاہر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی یا تمثل ان صورِ علمیہ (ذوات اشیار) کے مطابق ہورہی ہے جو ذاتِ حق میں مخفی (یا بالفاظ اقبال ضمیر حق میں آرمیدہ) اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثل کا نتیجہ ہے کہ اشیار کا نمود باحکام و آثار خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر ہے ہورہا ہے۔ ہر صورت علمی جو ذاتِ شئے ہے اپنے اقتضائے ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیضیاب وجود و بہرہ یاب صفات وجودی ہورہی ہے۔

یاد رکھو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلی و تمثل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور تجلی و تمثل بغیر صورِ خلق (صورِ علمیہ یا تصورات) کے ممکن نہیں، یہ ایک دوسرے کے آئینے ہیں آئینہ ظہور حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینہ ظہور خلق میں حق

ظہور تو بمن است و وجود من از تو
فَلَسْتَ تظہر لولای لم اکن لولاکَ

اقبال اس حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں۔

نہ اورا بے نمود ما کشودے
نہ مارا بے کشود او نمودے

"نہ اورا بے نمود ما کشودے" یعنی حق تعالیٰ کا ظہور ہماری صورتوں کے بغیر ممکن نہیں۔ "نہ مارا بے کشود او نمودے" اور ہم بھی بغیر اس کی تجلی و تمثل کے ظاہر ہوسکتے ہیں اور نہ فیض یاب وجود ہوسکتے ہیں۔ اسی مفہوم کو اور زیادہ لطافت کے ساتھ یوں ادا کیا ہے۔

چراغم با تو سوزم بے تو میرم
تو اے بیچوں من بے من چگونی؟

یعنی ذات حق و ذات خلق میں انفکاک ہرگز ممکن نہیں، کیونکہ ذواتِ خلق صورِ علمیہ حق ہیں

علم حق بغیر معلوماتِ حق کے ممکن نہیں اور ذات حق کا اس صفت سے انفکاک جہل کو مستلزم۔ اسی معنی میں اقبالؔ کے یہ اشعار سمجھ میں آتے ہیں۔

نہ او بے ما نہ ما بے او چہ حال است   فراق ما فراق اندر وصال است

نہ ما را در فراق او عیارے   نہ او را بے وصال ما قرارے

اسی معنی میں شیخ اکبرؒ کا یہ شعر ہے۔

فلولاہ ولولانا   فما کان الذی کانا

یعنی تخلیق کا امکان ذاتِ حق وذواتِ خلق (صور علمیہ حق) پر ہے یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں کیونکہ "حق ظاہر بصورتِ حقیقی اشیا و اشیا موجود بوجود حقیقی حق" فوجودنا بہ وظہورہ بنا اقبالؔ اس نکتہ کو خضر کی طرف منسوب کرکے فرماتے ہیں۔

زخضر ایں نکتۂ نادر شنیدم
کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست

بحر یعنی ذات حق (بلا تشبیہ) ہے۔ موج یعنی صور علمیہ حق جو ذوات اشیا رہیں جو غیر مجعول یا غیر مخلوق ہیں لہذا ازلی ہیں۔ عالم کی طرح اس کا علم بھی ازلی ہے۔ ذوات اشیار معلومات یا تصوراتِ الٰہی ہیں۔ لہذا یہ بھی ازلی ہیں، ان معلومات یا تصورات کی سورت میں خود عالم جلوہ افروز ہے اور اس طرح خلق کا ظہور ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے ہے (وجودنا بہ) اور ہمارا نمود (ظہور) حق تعالیٰ ہی کی تجلی سے ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور ہماری ہی صورتوں سے ہے دیکھو اس رباعی میں اقبالؔ کس قدر وضاحت سے اس چیز کو بیان کر رہے ہیں۔

خودی را از وجودِ حق وجودے   خودی را از نمود حق نمودے
(وجودنا بہ)   (ظہورنا بہ)

نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر   کجا بودے اگر دریا نبودے
(انائے مقید)   (انائے مطلق)

حق تعالیٰ کے لئے تجلی و تمثل و تحول فی الصورت کتاب و سنت سے ثابت ہے۔
اس کی ماہیت کے انکشاف کے لئے ذرا اپنے نفس پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم اپنے کسی عزیز دوست کا خیال کرتے ہو کہ وہ اپنے باغ میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ سیر کر رہا ہے۔ خیال کے ساتھ ہی تمہارا ذہن چند تمثالات میں متمثل ہو کر تمہارے سامنے جلوہ گر ہو جاتا ہے۔ مگر باوجود اس تمثل کے، باوجود تمثالات کے تعین و تحیز اور تشکل اور تکیف کے، باوجود ان کی کثرت کے تمہاری ذات اپنی وحدتِ حقیقی اور اپنی بے کیفی و تنزیہ پر قائم ہے۔ باوجود تمثالات کی چونی و چگونگی سے مشبہ ہونے کے وہ ان ہی چیزوں سے منزہ بھی ہے، فافہم ؎

اسرار ازل جوئے بر خود نظرے واکن
یکتائی و بسیائی، پنہانی و پیدائی (اقبال)

وجدان میں تمثل یا تجلی کی اس طرح یافت ہونے کے بعد اب تم باسانی سمجھ سکو گے کہ کس طرح حق تعالیٰ بحالہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکثر بغیر حلول و اتحاد تجزیہ و تقسیم صفت نور کے ذریعہ صور معلومات یا تصورات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صور علمیہ کی کثرت، ان کا تعین و تحیز (جو ان کی غیریت کو ثابت کرتا ہے) حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ ذات منزہ حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور) فرمانا خود کلام الٰہی و احادیثِ نبوی سے ثابت ہے۔ اس کا استقصا ہم نے اپنے رسالہ خلق و حق میں کیا ہے تفصیل کے لئے اس طرف رجوع کرنا چاہئے [1]

ان شواہد و دلائل کی بنا پر جو ہمیں قرآن و حدیث میں ملتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا بصورت تشبیہ تجلی فرمانا شرعاً ثابت ہے اور یہ تجلی تشبیہ صوری منافی تنزیہ معنوی نہیں ہو سکتی دیکھو جبرئیل علیہ السلام حضور اکرم صلعم کے ہاں دحیہ کلبیؓ کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقتِ جبریلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اسی طرح

---

[1] دیکھو خلق و حق ص ۳۴ و ۴۴۔

عزرائیل علیہ السلام قبضِ روح کے لئے وقتِ واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب وکثرت صور سے ذات وحقیقت عزرائیل میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بحالہ وبحد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے۔ اب تمہیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ بحالہ وبحد ذاتہ جیسے کہ ہیں ویسے رہ کر بصور معلومات صفت نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال کے اس قول سے اتفاق کروگے کہ

نص قطعی ہے حق تعالیٰ کا
تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اور اقبال نے عالم کی جو توجیہ کی تھی اس کا ساتھ دوگے ع

گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست!

اس لئے کہ حق تعالیٰ صفات تنزیہ وتشبیہ دونوں سے متصف ہیں۔ ھو الباطن بھی ہیں اور ھو الظاہر بھی۔ مرتبہ باطن تنزیہ محض ہے، غیب الغیب ہے، شائبہ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے۔ قرآن مجید میں آیات تنزیہ وآیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسری کی تاویل "نومن ببعض ونکفر ببعض" کا مصداق ہے مرتبہ ظہور میں حق تعالیٰ نے اپنے استوی، ید، وجہ وغیرہ صفات متشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی اتصاف تشبیہ کے اعتبار سے "ید رسول" کو "ید اللہ" کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفات تنزیہ وتشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبہ ذات میں منزہ ہیں اور مظاہر میں مشبہ، تنزیہ وتشبیہ کے جامع ہیں۔

اس غیریت وعینیت، تشبیہ وتنزیہ کے تعلق پر ہی ذرا سا غور کرلو، چونکہ ذاتِ حق میں ذواتِ خلق (صور علمیہ، تصورات) مندرج ہیں، لہذا من حیث الاندراج عینیت ہے، یہی تنزیہ ہے یہی بہ ضمیرت آرمیدم، کا مفہوم ہے اور چونکہ ذات حق موجود ہے اور ذوات خلق (تصورات یا صور علمیہ) معدوم ہیں (یہ عدم اضافی ہے، یا ثبوت علمی ہے نہ کہ عدم محض) لہذا من حیث الذات

غیریت ہے یہی تشبیہ ہے من الازل الی الابد ع

معلوم خدا از ازل غیر خدا است

وجود اور عدم میں تغائر حقیقی ہے اس لئے من حیث الذوات غیریت حقیقی ہے (تشبیہ) اور من حیث الوجود دیکھو تو عینیت حقیقی ہے (تنزیہ) کیونکہ وجود حق کا عین وجود خلق ہے۔ یعنی وجود واحد ہے، اعیان خلق (صور علمیہ، تصورات) کی صورتوں میں متجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے۔ نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہے۔ عینیت وغیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفان کامل ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ

معرفت کی ہوا میں اڑنے کو

عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفائے نزدیک یہ امر مسلمہ ہے کہ محض غیریت کا شاغل محجوب ہے، محض عینیت کا قائل مغضوب ہے، نشہ وحدت کا سرشار مجذوب ہے اور جو دونوں نسبتوں کا شاہد ہے وہ محبوب ہے، یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا، اعتدال کے ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہے اور شاہ کمال کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہے۔

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار

دم بدم یہ میکشی یہ پارسائی بس مجھے!

اس غیریت وعینیت، تشبیہ وتنزیہ کے علم سے ہمیں اپنی ذات کا یہ عرفان حاصل ہوا کہ حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ عرفان ہمیں مقام "عبدیت" عطا کرتا ہے جو قرب کا اعلیٰ ترین مقام ہے عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ اولاً

(۱) ہم فقیر ہیں ملک وحکومت، افعال صفات ووجود اصالۃً ہمارے لئے نہیں حق تعالیٰ

ہی کے لئے ہیں۔ اللہ غنی وانتم الفقراء (۲۶ ع ۸) نیز یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید۔

قرآن سے تفصیلی تائید کے لئے ان شواہد پر غور کرو۔

ملک وحکومت حق تعالیٰ ہی کے لئے حصراً ثابت ہے: لم یکن لہ شریک فی الملک (۱۵ ع ۲) ان الحکم الا اللہ (۱۲ ع ۳۶) لہ ما فی السموات وما فی الارض۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں۔ واللہ خلقکم وما تعملون (۲۳ ع ۷)

صفاتِ وجودیہ حق تعالیٰ ہی کے لئے حصراً ثابت ہوتے ہیں (۱) حیات ان ہی کی ا— ھو الحی القیوم (۳ ع ۹) (۲) (iii) علم وقدرت ان ہی کی: وھو العلیم القدیر (۲۱ ع ۹) (۱۷) ارادہ ومشیت ان ہی کی: وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ (۲۹ ع ۲) (v) (vi) سماعت وبصارت ان ہی کی: وانہ ھو السمیع البصیر (۲۵ ع ۱) امن یملک السمع والابصار فیقولون اللہ (۱۱ ع ۹) (vii) (viii) وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت: اللہ لا الہ الا ھو الحی القیوم (۳ ع ۹) نیز ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شی علیم (۲۷ ع ۱۷) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لئے ہونا حصراً ثابت ہو رہا ہے۔ ثانیاً

(۲) عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ ہم "امین" ہیں۔ فقر کے امتیاز سے خود بخود ہمیں امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود انا یا خودی صفات وافعال، مالکیت وحاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں، ان ہی کے علم سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت وارادہ رکھتا ہوں ان کی سماعت سے سنتا بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں، یہی قوم کی اصطلاح میں "قرب نوافل" ہے۔ حق تعالیٰ ہی کے لئے وجود اور صفات وجودیہ اصالتاً اور بطور حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانتہً ہو رہی ہے۔ فقر اور امانت کے اعتبارات کے جاننے سے سبحان اللہ وما انا من المشرکین" کا جو "بصیرت محمدیہ" ہے بروئے قرآن تحقیق ہو جاتا ہے

یعنی ہم حق تعالیٰ کی چیزیں اصالۃً اپنے لئے نہیں ثابت کررہے ہیں اوراس طرح شرک سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفات عدمیہ وناقصہ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کررہے ہیں کہ ان کی تنزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے۔ ہم ان کی چیزیں ان ہی کے لئے ثابت کررہے ہیں اور یہی توحید اصلی ہے۔

فقر اور امانت سے نتیجہ کے طور پر "عبد" کو "خلافت" اور ولایت حاصل ہوتی ہے۔ جب وہ امانات الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو وہ "خلیفہ اللہ فی الارض" کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتاہے تو "ولی" ہوتا ہے۔ عبداللہ کے یہی چار اعتبار ہیں فقر وامانت وخلافت وولایت۔ اللہ اللہ کیا شان ہے "عبداللہ" کی!

ان ہی اعتبارات کو پیش نظر رکھ کر اقبال پہلے "فقر" کی تصریح کرتے ہیں۔

چیست فقر اے بندگانِ آب وگل — یک نگاہ راہبیں، یک زندہ دل
فقر کارِ خویش را سنجیدن است — بر دو حرف لاالٰہ پیچیدن است
فقر خیبر گیر با نانِ شعیر! — بستۂ فتراکِ او سلطان ومیر
فقر ذوق وشوق وتسلیم ورضاست — ما امینیم، ایں متاعِ مصطفیٰؐ ست
فقر بر کروبیاں شبخوں زند — بر نوامیس جہاں شبخوں زند
بر مقامِ دیگر اندازد ترا — از زجاج الماس می سازد ترا

برگ وسازِ او ز قرآنِ عظیم
مردِ درویشے نہ گنجد در گلیم

عبداللہ فقیر ہے اور امین اور خلیفہ اور ولی، ان ہی اعتبارات کا اوپر ذکر ہے لاالٰہ الّا اللّٰہ نے تمام اعتبارات حق کی ذاتِ عبد سے نفی کی اور ان کا ذات حق میں اثبات کیا اور سب اعتباراتِ حق کا ذاتِ عبد میں امانۃً اثبات کیا جو اصطلاح قوم میں

اثبات کا اثبات ہے، اب ان اعتبارات الہیہ کا امین ہوکر عبد کا فقر رہبانیت نہیں بلکہ "صیرفیٔ کائنات" ہے، "خیبر گیر" ہے، دنیا کی بڑی سے بڑی قوت بھی خلیفہ اللہ کے آگے سرنگوں ہے۔ سلطان و میر اس کے فتراک کا شکار رہیں۔ یہ اس لئے کہ وہ اللہ ہی کی حول و قوت کو استعمال کرتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کے امتثال امر میں کرتا ہے اقبال اس فقر کو رہبانیت سے یوں ممیز کرتے ہیں۔

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی　　تیری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکوں پرستیٔ راہب سے فقر ہے بیزار　　فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی
پسند روح و بدن کی ہے وانمود اس کو　　کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی
وجود صیرفیٔ کائنات ہے اس کا　　اسے خبر ہے یہ باقی ہے اور وہ فانی

(استعمال امانت)

یہ فقر مرد مسلماں نے کھو دیا جب سے
رہی نہ دولت سلمانی و سلیمانی

(صراف)

عبد اللہ فقیر ہے اور امین بھی، امین کس کا، حق تعالیٰ کی ہویت و انیت کا، ان کے صفات وجودیہ کا، ان کی مالکیت و حاکمیت کا، اسی امانت کو اقبال ان الفاظ میں یاد دلاتے ہیں ؎

مشو غافل کہ تو او را امینی
چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی

(ذات الٰہی)

اب وہ ان ہی امانات الہیہ کا کائنات کے مقابلہ میں استعمال کرتا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کہلاتا ہے، وہ ان کے استعمال پر مامور ہے، راہب کی طرح وہ ان کو ترک کر نہیں سکتا۔ سکون پرستیٔ راہب سے وہ بیزار ہے، اس کا سفینہ ہمیشہ طوفانی ہوتا ہے، جاھدوا فی اللہ کے امر کے امتثال میں وہ

مصروف مجاہدہ ہوتا ہے اور لئن جاھدوا فینا لنھدینھم سُبُلنا کے وعدہ کے مطابق اس کو صراطِ مستقیم کی ہدایت ہوتی رہتی ہے۔ اسی جہاد و مجاہدہ کو، اسی امتثال امر میں تلاشِ حق و تبلیغ حق کو، ترک شر و اختیار خیر کو اقبالؔ نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے

جنگِ شاہانِ جہاں غارتگری است جنگِ مومن سنتِ پیغمبری است

جنگِ مومن چیست؟ ہجرت سوئے دوست ترکِ عالم اختیارِ کوئے دوست

آنکہ حرفِ شوق با اقوام گفت جنگ (مجاہدہ) را رہبانیِ اسلام گفت

کس نداند جز شہید ایں نکتہ را

کو بخون خود خرید ایں نکتہ را

عبد اللہ ولی اللہ ہے، ولایت کی شان کو اقبالؔ بڑی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے دنیا میں بھی میزان، قیامت میں بھی میزان

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

فطرت کا سرودِ ازلی اس کے شب و روز

آہنگ میں یکتا صفتِ سورہ رحمٰن

عبد ہو کر ہی وہ امین اللہ، خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے، ایسا عبد کہہ سکتا ہے: انا عبد لہ[1] کیونکہ وہ معلوم اللہ، مخلوق اللہ، غیر ذات اللہ ہے۔ اور پھر وہ یہ بھی کہہ سکتا ہے: من رانی فقد رای الحق[1]۔ کیونکہ اس میں ہویت و

---

[1] رواہ مسلم و بخاری۔

انیت حق ہی کی ہے۔ وجود و خودی حق ہی کی ہے۔ اسی خیال کو اقبال وضاحت کے ساتھ یوں ادا کرتے ہیں۔

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی · کہ او پیدا ست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی · تلاش خود کنی جز او نیابی

فیض الباری

(مطبوعہ مصر)

فیض الباری نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیائے اسلام کی مشہور ترین اور مایۂ ناز کتاب ہے۔
شیخ الاسلام حضرت علامہ سید محمد انور شاہ صاحب قدس سرہٗ جو اس صدی کے سب سے بڑے محدث سمجھے گئے ہیں فیض الباری آپ کی سب سے زیادہ عظیم الشان علمی یادگار ہے جسے چار ضخیم جلدوں میں دل آویزی و دل کشی کی تمام خصوصیتوں کے ساتھ مصر میں بڑے اہتمام سے طبع کرایا گیا ہے۔
فیض الباری کی حیثیت علامہ مرحوم کے درس بخاری شریف کے امالی کی ہے جس کو آپ کے تلمیذ خاص مولانا محمد بدر عالم صاحب رفیق ندوۃ المصنفین دہلی نے بڑی قابلیت، دیدہ ریزی اور جانکاہی سے مرتب فرمایا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریروں کے علاوہ فاضل مولف نے جگہ جگہ تشریحی نوٹوں کا اضافہ کیا ہے جس سے کتاب کی افادی حیثیت کہیں سے کہیں پہنچ گئی ہے۔
مکمل چار جلدوں کی قیمت صرف سولہ روپئے

منیجر مکتبہ برہان دہلی۔ قرول باغ

نقشِ فطرت میں نظم و ترتیب [1]

زمین بہ حیثیت مرزبوم انسان

(۴)

مترجمہ جناب قاضی ابو سعید محمد نصیر احمد صاحب عثمانی ایم اے بی ایس سی (علیگ)
استاذ طبیعیات جامعہ عثمانیہ دکن

ہربرٹ اسپنسر کا مقولہ ہے کہ

"بعض ایسے اسرار ہیں کہ ان کی نسبت جتنا زیادہ سوچا جائے وہ اور پراسرار بن جاتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ ایک قطعی طور پر یقینی بات ہے کہ ہم ایسی لامحدود توانائی کے حضور میں ہیں جس سے تمام چیزیں نکلتی ہیں"

مارکس آریلیس نے کہا ہے کہ

"انسان نہ تو ماضی کو چھوڑ سکتا ہے نہ مستقبل کو"
ماضی کے آئینے میں مستقبل کو دیکھو۔

قدیم الایام سے تخلیق افسانہ اور روایت کا موضوع رہی ہے۔ بالیدگی اور ارتقا جدید تر مفہوم ہیں۔ مادی ذروں کے زمین پر آگرنے سے زمین کے قطر میں اضافہ اور بھی جدید تر مفہوم ہے جس کو نصف صدی بھی نہیں گزری ہے۔ زندہ مادے کا ارتقا اسفل سے اعلیٰ شکلوں

---

[1] اصل مضمون مسٹر بیلی ولس۔ پی۔ ایچ۔ ڈی (برلن) کا ہے جو مجلس ارضیاتِ امریکہ کے رفیق تھے اور جن کو ۱۹۱۱ء میں فرانس کی مجلس جغرافیہ کی جانب سے طلائی تمغہ بھی ملا تھا۔ موصوف امریکہ اور دوسری یونیورسٹیوں میں پروفیسر بھی رہ چکے تھے۔

کی طرف ایک ایسی صداقت ہے جس کو تسلیم کئے ہوئے اس سے کچھ زیادہ مدت گزری ہے
بہ حیثیت مسکن حیات اگر ہم اس کرے کی تاریخ کا پتہ لگانا چاہیں تو یہی جدید مفہوم ہمارے
لئے مشعلِ راہ ہیں۔

ہمارا نقطہ آغاز سورج ہے۔ جو ایک چھوٹا سا اور کچھ اکیلا سا ستارہ ہے۔اس سے
ہماری زمین کا مواد اور اس کی اندرونی توانائی حاصل ہوتی ہے۔لیکن اپنے اس چھوٹے سے
شمسی نظام پر غور کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ ہم اس کے ماورا کائنات پر ایک نظر
ڈال لیں۔

کائنات کو میں اس فضا سے تعبیر کرتا ہوں جس میں توانائی بھری ہو۔ فضا اور
توانائی اساسی ہیں۔ وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اس طرح کہ ہم ایسی فضا تصور کر سکتے
ہیں جس میں توانائی نہ ہو اور ایسی توانائی کو تصور میں لا سکتے ہیں جس کے لئے فن کی ضرورت نہ ہو

باایں ہمہ ہماری کائنات کی فضا توانائی سے خالی نہیں ہے۔ ہر سمت میں اشعاعی
توانائی اس میں سے پار ہو رہی ہے۔بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ جو توانائی اس طرح اشعاع
پاتی ہے وہ ضائع جاتی ہے۔لیکن کونی شعاعوں (Cosmic Rays.) میں تعمیری عملوں
کی شہادت موجود ہے۔ یہ تصور قائم کیا گیا ہے کہ وسیع بین نجمی فضاؤں میں توانائی مادے
کی تخلیق کرتی ہے۔

آخر یہ مادہ ہے کیا؟ کیمیا داں جواب دیتا ہے کہ مادہ جوہروں اور سالموں پر مشتمل ہوتا
ہے۔اور کوئی بانوے عنصروں اور ان کے مرکبات کا مواد یا ان کی شے ہے۔طبیعیات داں ذرا
قدم آگے بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ جوہر برقی اکائیوں کا ایک نظام ہوتا ہے۔لیکن " برقی " کی اصطلاح
توانائی کی ایک شکل کو بیان کرنے کی محض ایک سہل تدبیر ہے۔ مادہ کے بیان میں اگر مادہ کی
تعریف ہم یوں کریں تو شاید انسب ہوگا کہ

" مادہ وہ توانائی ہے جو متوازن قوتوں کے نظاموں میں مقید ہو "

متوازن قوتوں کے نظاموں کو تصور میں لانے کے لئے دوسروں کی طرح ہم بھی اپنے نظامِ شمسی کو لیتے ہیں، جو سورج، سیاروں اور ان کے توابع پر مشتمل ہے۔ وہ قوتوں کے توازن میں مقید ہیں۔ باہمی کششوں کی وجہ سے ایک دوسرے سے ملحق ہیں۔ لیکن گرنے اس وجہ سے نہیں پاتے کہ ان میں خط مستقیم میں حرکت کرتے رہنے کے اقتضا پائے جاتے ہیں۔ اگر کششوں کو معطل کر دیا جائے تو وہ مماسوں (Tangents.) کی سمت میں بھاگ نکلیں گے۔ یا اگر ان کو روک دیا جائے تو وہ سب ایک ساتھ گر پڑیں گے۔ لیکن چونکہ ان میں دونوں قسم کے اقتضا موجود ہیں اس لئے متوازن نظام میں اپنے مداروں پر وہ چلتے رہتے ہیں۔

کائنات کی نظر میں ہمارا نظام شمسی مادے کا ایک داغ ہے یعنی ایک جوہر ہے انسان کی نظر میں جوہر بھی کچھ ایسی ہی ساخت رکھتا ہے، جس میں مرکز تو سورج ہے اور برقی اکائیاں جن کو ہم برقیے (Electrons.) کہتے ہیں، سیارے ہیں۔

پس مادہ متوازن توانائی ہے۔ وہ توانائی جو قوتوں کے کسی توازن میں متوازن ہو۔ توازن کامل ہو سکتا ہے، شکل ثابت اور پائدار ہو سکتی ہے، جیسا کہ معدنی اشیا میں ہوتا ہے۔ نامیاتی مرکبات جو شکلیں اختیار کرتے ہیں ان میں یہ شکل نسبتاً ناپائدار ہوتی ہے۔ لیکن مادہ کبھی بالکلیہ غیر عامل یعنی اپنے ماحول یا تغیرات ماحول سے کبھی بے پروا نہیں ہوتا۔ ہیرے کو لیجئے۔ سخت ترین شے ہے۔ قلموں میں بظاہر بہت ہی پائدار ہے۔ لیکن یہی ہیرا بہت بلند تپش کے ہیجان کو قبول کرتا ہے اور آکسیجن میں جل کر گیس بن جاتا ہے۔ دوسری معدنی اشیار جو زمین کی گہرائیوں میں بڑے دباؤ پر بنتی ہیں وہ جب سطح پر لائی جاتی ہیں تو ذرا ڈھیلی پڑ جاتی ہیں۔ نسبتاً ہلکے دباؤ اور پست تپش پر وہ ٹوٹ جاتی ہیں جیسا کہ ہم کہتے ہیں، لیکن حقیقت میں اپنے کو ماحول کے مطابق بنا لیتی ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ مادہ غیر عامل نہیں ہے وہ متوازن توانائی ہے۔ جو اس کے لئے ہمیشہ

تیار ہے کہ بدلتے ماحول سے مطابقت پیدا کرلے۔ اس لحاظ سے مادہ زندہ ہے۔

اس پر بھی ہم نام نہاد بے جان مادے اور جاندار مادے میں تمیز کرتے ہیں اور یہ امتیاز اگرچہ نوعیت کا نہیں درجہ کا ہے، تاہم حقیقی ہے۔ ہم جس کو جاندار مادہ کہتے ہیں وہ نام نہاد غیر عامل مادے کے مقابلے میں ماحول کے تغیرات کے لئے زیادہ مجیب ہے۔ کم پائدار ہے اور زیادہ حرکی ہے۔ پس جب ہم نے مادے کو متوازن یا سنجیدہ توانائی کہا تو ہم جاندار یا زندہ مادہ میں یوں تمیز کر سکتے ہیں کہ وہ توانائی ہے جو نزاکت کے ساتھ ان سنجیدہ نظاموں میں ہلکے طور پر مقید ہے جو حساس طور پر تغیر کے لئے تیار رہتا ہے اور جو حرکی امکانات سے بھرپور ہے۔

ایسے نظاموں کا یہ ایک امتیازی خاصہ ہے کہ ان میں بالیدگی اور باز تولید کی قابلیت ہوتی ہے اور بلند تر صورتوں میں شعور کی بھی۔ اس امر میں اختلاف آرا رہے گا کہ یہ امتیازی خاصے زندہ مادے کو غیر عامل مادے سے قطعی طور پر ممتاز کر دیتے ہیں یا دونوں کو ہم اس اساسی ابدی توانائی کے سادہ مظہر سمجھیں جو ہمہ گیر بھی ہے۔

سارے مادے میں ماحول سے مطابقت کی ایک قابلیت ہوتی ہے۔ زندہ مادہ میں ایک رجحان، یا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک ضرورت ارتقا کی ہوتی ہے۔ یہ دونوں اقتضائے توانائی کے منظم نظاموں کی مطابقت پذیری کے اظہار ہیں۔ ان کو یوں سمجھنا چاہیے کہ ارتقا کی ایک طرف ایک مہیج کے ایک ہی جیسے اظہار ہیں۔ اس مہیج نے تغیرات کی ایک بڑی جماعت میں اپنی نوع کے استمرار کا امکان پیدا نہیں کیا حالانکہ دوسری جماعت یعنی نامیاتی جماعت اس منزل پر پہنچ چکی ہے۔

اگر تغیر کی یہ قابلیت، یہ مطابقت پذیری، یہ ضرورت ارتقا تمام فضا میں توانائی کا امتیازی خاصہ ہے اور اگر تمام زمان میں وہ یوں ہی رہا ہے تو یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ بین نجمی فضا کے قلبیوں (Protons.) اور برقیوں سے لے کر انسان کے دماغ تک تعلق کی ایک مسلسل زنجیر قائم ہے۔

تمام مظاہر کو جو ایک رشتہ میں منسلک کرتا ہے وہ کلیہ یا قانون ہے۔ جس کی حکومت سارے کائنات میں ہے۔ کسی جوہر کی نہ تو تخلیق ہو سکتی ہے اور نہ اس کا استحالہ ہو سکتا ہے۔ بجز اس کے کہ وہ قانون کے مطابق ہو۔ کسی سالمہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی سوائے اس کے جس کی قانون اجازت دے۔ جوہروں اور سالموں کی وہ بڑی بڑی کمیتیں یعنی ستارے اور کہکشاں جس شعاعی توانائی کے ماخذ نظر آتے ہیں وہ ماخذ نہ ہو سکتے تھے جب تک کہ قانون نے ان کی تخلیق کا ویسا ہی حکم نہ دیا ہوتا جیسا کہ ان کی پراگندگی کا حکم دیا۔

ہم اس پراگندگی (Dissipation) کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ تخلیق اور باز تخلیق کا انتاج بالکل منطقی ہے لیکن اب تک یہ نہیں جانتے کہ کیونکر۔

ہمارا ستارا سورج جو ہم کو تابش پہنچاتا ہے، اپنی توانائی مستقل طور پر کھو رہا ہے۔ ہم نے سورج کی کمیت کی پیمایش کر لی ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وہ محدود ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ کمیت اور توانائی اگر ایک ہی نہیں ہیں تو آپس میں رشتہ ضرور ہے۔ ہم نے یہ اندازہ بھی لگا لیا کہ سورج کی کمیت جس توانائی کی تعبیر ہے وہ بھی محدود ہے اس لئے ہم اپنی چھوٹی سی دنیا کا انجام دیکھ رہے ہیں جو مستقبل میں لاکھوں برس بعد آئے گا جب کہ سورج کی باقی توانائی ہماری روزمرہ کی زندگی کے لئے کفایت نہ کرے گی۔ بایں ہمہ تخلیق اور پراگندگی کائنات میں قانون کے مطابق جاری ہیں۔

اس طرح مسکنِ حیات کی حیثیت سے زمین کی بالیدگی ستارے کی حیثیت میں سورج کے ارتقا کا ایک حادثہ ہے اور خود ارتقا تخلیق اور پراگندگی کے اس ہمہ گیر عمل کا ایک چھوٹا سا وقوعہ ہے جس سے ہم قانون کے زیر حکومت توانائی کے استمراری استحالہ کو پہچانتے ہیں۔

لیکن ہمارا موضوع کائنات نہیں ہے۔ بلکہ وہ ہماری زندگی کے مسکن کی حیثیت سے زمین کی بالیدگی ہے۔

آج کل یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ ایک وقت میں سیارے سورج میں شامل تھے اور ان کی

پیدائش یعنی سورج سے ان کا الگ ہوجانا ایک گزرتے ہوئے فلکی زائر (Visitor.) یعنی غالباً ایک تاریک ستارے کا اثر تھا۔ اصحاب نظریہ علیحدگی کے عمل پر متفق نہیں۔ جفریز اور جینس سورج کی فعالیت کو نظرانداز کرکے اسے شریک مجہول قرار دیتے ہیں۔ چیمبرلین نے زیادہ منطقی طور پر اس عظیم، محدود اور گیسی جرم کی طبعی فعالیت کو تسلیم کیا ہے اور یہ خیال پیش کیا ہے کہ اس میں ایسی کوئی تحریک پیدا ہوئی کہ نسبتاً بڑی بڑی جسامت کی زبانیں نکالنے پر اُسے مجبور ہونا پڑا۔ چار بڑے بڑے قلابے چھوٹے جو چار بڑے سیارے بن گئے یعنی مشتری، زحل، نیچون اور یورانوس۔ چار چھوٹے قلابے نکلے جو زمین، زہرہ، مریخ اور عطارد بن گئے۔

سورج کے یہ قلابے گرم گیس کی حالت میں رہے ہوں گے جبکہ وہ فضا میں نکلے ہوں گے۔ گیس کا ہر بادل سورج کے گرد ایک مدار میں گھومنے لگا جو قریب قریب اس سیارے کے حقیقی مدار کے برابر ہے۔ گزرتے ستارے کی کشش اور سورج کے جذب نے مل کر ان میں گردش پیدا کردی، جس طرح ایک تنے ہوئے ڈورے کے سرے پر پتھر بندھا ہو تو وہ گھومنے لگتا ہے۔

گیسی بادل جمع ہوکر منکشف ہوگئے اور وہ بن گئے جو ہر سیارے میں آج ان کی حیثیت ہے اس میں بھی اختلاف آرا ہے کہ یہ کیونکر واقع ہوا۔ ایک طرف تو یہ خیال کیا گیا کہ ہر قلابے کی کمیت اپنے ہی جذب یا جاذبہ کی قوت کی وجہ سے قائم ہے۔ زمین کی صورت میں وہ کمیت سرد ہوکر پگھلا ہوا کرہ بن گئی۔ اور اس وقت سے مسلسل تبرید کی وجہ سے زمین جم کر ٹھوس ہوگئی ہے۔

دوسرا خیال یہ ہے کہ گیسی بادل سورج سے علیحدہ ہوتے ہی بہت تیزی کے ساتھ سرد ہوگیا اور ان ٹھوس جوہروں سالموں اور ذروں کا ایک غباری بادل بن گیا، جو سورج کے گرد اپنے راستے میں کبھی سب برابر برابر چلتے اور کبھی ایک دوسرے کے پیچھے۔ مادے کے ان بے شمار داغوں میں سے ہر ایک سیارے کی طرح ایک مدار میں حرکت کرتا تھا۔ بلکہ خود ایک چھوٹا سا سیارہ تھا چنانچہ ہم اس کو سیارچہ (Planetesimal.) کہہ سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس نظریہ کو نظریہ سیارچگان کہتے ہیں۔

نظریہ سیارچگان کی بموجب بعض بھاری سالمے (Molecutes.) جو غالباً سورج کی گہرائیوں میں سے نکلے تھے اور جو گیسی بادل کا کثیف تر حصہ تھے، سب سے پہلے جمع ہونا شروع ہوئے تاکہ ایک مرکزہ (Nucleus) بن سکیں جو آگے چل کر مستقبل کی زمین کا مرکزی قلب بننے والا تھا۔ یہ استخراج اس واقعہ کے مطابق ہے کہ زمین کا قلب بہت بھاری مادوں کا ہے غالباً بیشتر لوہے کا۔ قلب کے فراہم ہوتے وقت دو جسم اس قوت سے ایک دوسرے سے ملے ہوں کہ پگھل گئے ہوں۔ لیکن یہ بھی قرین قیاس ہے کہ سیارچے ایک دوسرے کے قریب ہوتے گئے یا ہوگئے اور بالآخر ایک دوسرے میں ضم ہوگئے اور تپش کا کوئی بڑا اضافہ نہ پیدا ہونے پایا۔ غباری بادل کے کثیف تر حصے میں بھی یہی کیفیت رہی ہوگی۔

ایک مرتبہ جب قلب بن گیا اور سیارچوں کو جمع کر کر کے اس نے اپنا قطر ۴۰۰۰ میل (زمین کے قطر کا نصف) کا کر لیا تو خیال یہ کیا جاتا ہے کہ زائد سیارچوں بالخصوص ہلکے معدنیات کے بتدریج گرنے سے زمین بڑھتی رہی۔ اس لئے قیاس کیا جاتا ہے کہ زمین سرد اور ٹھوس کرہ بن کر بڑھی ہے اور قلب کی تکوین کے دوران کے سوا اپنی زندگی کی کسی منزل میں بھی پگھلی حالت میں نہیں رہی۔

یہاں ہم نے دو مختلف نظریے زمین کے مادے کی فراہمی کے متعلق مختصراً بیان کر دیئے ہیں۔ پہلا نظریہ ان ماہران مسئلہ آفرینش (Cosmogonists) کا ہے جو ریاضیاتی میلان رکھتے ہیں۔ اس کی بنیاد اس معقول استدلال پر ہے جو گرم گیس کی کسی متجانس کمیت کو اپنے مرکزی جذب کے زیر اثر سرد ہونے اور مجتمع ہونے سے متعلق ہے۔

دوسرا نقطہ نظر ان لوگوں کا ہے جن میں فطرت پرستی (Naturalistic.) کا میلان ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ سیاروں کی تکوین کے لئے سورج سے جو قلابے چھوٹے وہ متجانس نہیں۔ بلکہ غیر متجانس تھے۔ ذروں کے اس اژدحام میں جو زمین بن گیا ہے اس میں مادے کا بڑا تنوع تھا اور تپش اور برق پاروں کے اعتبار سے بھی تنوع تھا۔ اس بنا پر باقاعدہ تجاذبی

اجماع کا مفروضہ غلط ہے۔ اس صورت پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور زمین کی تاریخ جو خود موضوع قیاس آرائی ہے اس کے ابتدائی دوروں کے متعلق غلط نتائج اخذ ہوتے ہیں۔

راقم الحروف ریاضیاتی تحلیل کی خوش اسلوبی اور قطعیت کا معترف ہے لیکن غلط مفروضات سے اخذ کردہ نتائج پر اسے اعتبار نہیں۔ اس لئے وہ چیمبرلین کے نظریہ سیارچگان کے فطرت پرستانہ استدلال کو قبول کرتا ہے کیونکہ وہ بنیادی واقعات سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ اس کو بھی نہایت معقول طریقہ پر سوچا گیا ہے اور آگے چل کر ارضیاتی تاریخ کے اچھی طرح سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

جب زمین بڑھی تو وہ اتنی بڑی ہوگئی کہ اپنے تجاذبی جذب کی وجہ سے اپنا ایک کرہ ہوا قائم کر سکے جیسا کہ وہ آج کل کئے ہوئے ہے اور جیسا کہ مریخ نے قائم کر لیا ہے۔ عطارد کا اس کے برخلاف کوئی کرہ ہوا نہیں ہے۔ عطارد کا قطر تقریباً ۳۰۰۰ میل ہے اور مریخ کا کوئی ۴۲۰۰ میل۔ زمین کا قلب قطر میں ۴۰۰۰ میل کا ہے۔ اس کی کثافت ہمیشہ زیادہ رہی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اسی بنا پر قلب نے خود اپنا کرہ ہوا قائم کر لیا ہو۔ زندگی اس وقت ممکن ہوگئی۔ ہم ننگے چھوٹے سے گلوب کو بے جان کہہ سکتے ہیں لیکن جب سے اس نے ہوا اور رطوبت کی چادریں اوڑھنا شروع کر دیں اس وقت سے ان شکلوں کا ارتقا ممکن ہوگیا جن کے لئے ہوا اور رطوبت ضروری ہیں۔

بایں ہمہ یہ امکان اس وقت تک حقیقت میں تبدیل نہیں ہوا جب تک کہ تپشیں موزوں حدود کے اندر نہ آگئیں۔ ہلکے غلاف پوش قلب کی سطح پر دن کے رات سے بدلتے وقت تپش کی بہت تیز تبدیلیاں ہوتی ہوں گی کیونکہ وہ دن میں سورج کی نفوذ پذیر شعاعوں سے گرم ہوتی ہوگی اور رات میں اشعاع سے سرد ہوتی ہوگی۔ ہم کو ہوا کا ایک دبیز غلاف محفوظ کئے ہوئے ہے۔ جب ہم ایسے مقام تک چڑھ جاتے ہیں جہاں ہوا بہت لطیف ہوتی ہے تو سورج کی شعاعیں ہم کو بہ شدت گرم معلوم ہوتی ہیں اور صحرا میں بھی ہوا نسبتاً لطیف ہوتی ہے وہاں بھی رات بڑی تیزی اور شدت سے سرد ہو جاتی ہے۔

جب زمین کے اندر سے بخاری گیسوں کے نکلنے یا زمین کے مادہ پر بارچوں کے ہجوم کے لپٹنے رہنے سے یا دونوں ذریعوں سے کرہ ہوا فراہم ہونے لگا تو تپشیں زیادہ ہموار ہوگئیں اور ان حدود کے اندر آگئیں جن کے اندر آج عضویے زندہ پائے جاتے ہیں۔ یعنی پانی کے نقطہ انجماد سے اوپر اور نقطہ جوش سے نیچے۔ یہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ تپشوں کی یہ ہمواری اس وقت تک قائم نہ ہوئی ہوگی جب تک کہ آکسیجن اور نائٹروجن پر مشتمل ہوا [illegible] بخارات کے ملنے سے دبیز نہ ہوگیا ہوگا۔ بالفاظ دیگر جب تک کہ آسمان پر بادل اور زمین پر [illegible] ہوگی۔ اس وقت زندگی رونما ہوئی ہوگی کیونکہ ماحول ناموافق نہیں تھا۔

سمندروں میں پانی کے جمع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ان زمانوں میں بارش بہت زیادہ رہی ہوگی۔ ہم تصور کرسکتے ہیں کہ مٹی سیر شدہ ہوگئی ہوگی اور پھر پانی چھن کر نیچے اترا ہوگا اور سطح پر اتھلے اتھلے جوہڑ بن گئے ہوں گے اور سیلاب پھیلا ہوگا لیکن ایسے پرانے سمندر یا سمندروں کے ساحل کی خط بندی نہیں کی جاسکتی۔ یہ ممکن ہے کہ بڑھتا ہوا گلوب نسبتاً چکنا ہوا اور اس میں گہری نشیبی زمینیں نہ ہوں۔ یہ بھی امکان ہے کہ پانی اس کی سطح پر پھیل گیا ہو یہاں تک اس نے کل کو ڈھانک لیا ہو، جیسا کہ آج بھی ہوسکتا ہے۔ اگر بلندیاں اور گہرائیاں برابر کردی جائیں۔

جب گلوب لاکھوں برس تک اتنا چکنا رہا کہ پانی نشیبوں میں نہ آسکا بلکہ اس کو پورے طور پر ڈھانکے رہا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سطح نے حقیقت میں بلندیوں اور گہرائیوں کی حالت کس وقت حاصل کی۔

یہ امر ہمیشہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ زمین ایک تحرکی [illegible] ساری ارضیاتی تاریخ میں ایسی ہی رہی ہے جس کے اندر سے پگھلی ہوئی چٹانیں نکلتی رہی ہیں۔ کمیت کے بطون میں توانائی حرارت میں تبدیل ہوئی۔ جمع شدہ حرارت نے بتدریج ٹھوس شے کی بڑی بڑی کمیتوں کو پگھلا دیا ہے۔ پگھلے ہوئے مادے پورے طور پر سمجھ میں نہ آنے والے مختلف اعمال انفصال میں سے گزرے

اورابھرنے اور سرد ہونے پر وہ اگنی یا آتشین (Igneous.) چٹانیں بن گئیں جن کی بہت سی قسمیں پائی جاتی ہیں۔

اب ہم کو اگنی چٹانوں کی صرف دو قسموں کا لحاظ کرنے کی ضرورت ہے ایک تو سنگ خارا (Granite) ہے جو دونوں میں ہلکا ہے اور اسی کی کثافت کم ہے۔ دوسرا کثیف تر بادامی پتھر (Basalt.)

سنگ خارا ہی کی وہ چٹانیں ہوتی ہیں جن پر براعظم زیادہ تر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہ اگنی چٹان ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حرارت یا دباؤ نے اس کو پگھلا دیا اور پگھلی ہوئی حالت میں یہ چٹان زمین کے اندر سے سطح کے اوپر آئی۔ اگرچہ عرصہ تک یہی خیال کیا جاتا رہا کہ یہ وقوعہ زمین کی تاریخ کے کسی بہت ہی ابتدائی دور میں ہوا ہوگا۔ اس لئے یہی سمجھا جاتا رہا کہ سنگِ خارا ہی قدیم ترین اور بنیادی چٹان ہے۔ تاہم یہ امر اب پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ بیرونی قشر میں سنگ خارا باوقات مختلف داخل ہوا اور آخری مرتبہ اس قسم کا دخول ارضیاتی نقطۂ نظر سے حال کی بات ہے فی الحقیقت جن چٹانوں کے ساتھ سنگِ خارا پایا جاتا ہے ان کا بڑا حصہ اس سے قدیم تر ہے اور اس میں بھی شک نہیں کہ زمین کے اندر سنگِ خارا کی چٹانیں ایسی بھی ہیں جو ابھی تک سطح پر نہیں پہنچیں۔

چٹانوں کے معدنی اجزا کو پگھلا کر اور قلما کر جو تجربی مطالع کئے گئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ خارا جن چٹانوں پر مشتمل ہے وہ اصلی کمیت کا صرف دس فیصد ہوتی ہے۔ بایں ہمہ اتنا خارا پیدا ہوگیا ہے کہ براعظم بن گئے۔ یہ امر بدیہی ہے کہ اتنی بڑی بڑی کمیتوں کو پگھلانے کے لئے بڑی زبردست مقدار حرکت کی ضرورت ہوئی ہوگی اور یہ مقدار اس کمیت میں آہستہ آہستہ جمع ہوئی ہوگی۔ یہ مقدار کسی مستقل ماخذ ہی سے حاصل ہوئی ہوگی۔ مثلاً اپنی ذاتی تغلیظ (. Compression) کی وجہ سے گلوب کا اندروں آہستہ آہستہ گرم ہوا ہو یا پھر مقامی طور پر بعض معدنیات کی تابکاری (Radioactivity) اس کا ماخذ ہو۔ بہرحال جس طرح بھی اس کی تکمیل ہوئی ہو، حرارتی توانائی بہت آہستہ آہستہ بڑھی۔ زمین کی بالیدگی کی ابتدائی منزلوں میں یہ بہت محدود رہی۔ اور خارا کی براعظمی

کمیتوں کو پیدا کرنے کے کافی طور پر صرف اسی وقت فعال ہو سکتی تھی جبکہ گلوب کا قطر قلب سے بہت بڑھ جاتا۔

بری تخریقیوں کی تیاری کی یہ طویل مدت وہی نکلتی ہے جو ہم اس وقت کے لئے اخذ کرتے ہیں جبکہ ایک ہمہ گیر سمندر ایک چکنی سطح کو ڈھکے ہوئے تھا۔

ایسی تخریق کے اثر پر ذرا غور کرنا چاہئے۔ اس سے سطح کا ارتفاع کیونکہ پیدا ہوتا ہے۔ ہم نے کہا ہے کہ خارا نسبتاً ہلکا ہوتا ہے اگرچہ ٹھوس ہی کیوں نہ ہو۔ جب پگھلی حالت میں تھا تو اور بھی ہلکا تھا ہم یہ تصور کرتے ہیں کہ کثیف تر پتھر کی ایک بڑی چٹان سے یہ علیحدہ ہو گیا اور پھر سطح تک اٹھ آیا، یا اٹھا دیا گیا۔ ہلکا ہونے کے سبب سے اس میں اوپر رہنے کا اقتضا ہوگا۔ اس سے سطح مرتفع ہوگئی اور اور اس توازنی حالت میں وہ جم کر ٹھوس ہو گیا۔ کثیف تر چٹانوں کی دیگر تخریقی کمیتیں مثلاً بادامی پتھر توازن کی پست تر سطحیں اختیار کریں گی پس سنگ خارا یا بادامی کی بڑی بڑی کمیتوں کی سطحیں بلند یا پست لیولوں پر وسیع میدان بن جائیں گی۔ ایک سے براعظمی پٹھار (Plateau) بنیں گے اور دوسرے سے سمندر کے فرش۔ یہ نتیجہ کہ ایسا ہی ہونا چاہیے اس مسلم الثبوت واقعہ کے علم سے پہلے حاصل ہوا کہ سمندر کی تہیں زیادہ تر سنگ بادامی سے بنی ہیں اور براعظم زیادہ تر خارا کے بنے ہیں۔

زمین کے قشر میں توازن کی شرائط دریافت کرنے پر آجائیں تو ہم بہت دور نکل جائیں گے ہم اتنا جانتے ہیں کہ بڑے جثے کی کمیتوں میں توازن کی طرف میلان ہوتا ہے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ قشر مضبوط بھی ہوتا ہے اور استوار بھی اور کوہ آتش فشاں جیسے بوجھ کو سنبھال سکتا ہے لیکن اس میں ابھی کلام ہے کہ جثہ کی وہ حد کیا ہے جس کے بعد کمیت کو سنبھالا نہیں جا سکتا۔ بلکہ جس کے بعد کمیت بڑی گہرائیوں سے نکل کر ٹھوس قشر میں تیرتی پھرے۔

سمندر کی گودیوں میں جتنا پانی آسکتا ہے اس سے براعظم اونچے ہی رہتے ہیں۔ یہ واقعہ ارتقاء کے سلسلے میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ زندگی نسبتاً اس پست منزل پر رہی ہوگی جو آبی حیوانات کی رہتی ہے

جبکہ وہ کنارے سے آ گئیں بحری ماحول میں زندگی کی اتنی تحریک نہ حاصل ہو سکتی تھی کہ اس سے اشکال و غذا سے کہ وہ [illegible] ست تنوع پیدا ہو سکے جو بشمول انسان ارضی حیوانوں کا خاصہ ہے۔

تو آخر ارتقا کی ضرورت؟ فرض کیجیے کہ ایک گھونگھا یہ سوال کرتا ہے وہ تو کیچڑ میں دبا رہتا ہے ایک [illegible] بہنے والے نمکین محلول میں رہتا ہے، یکساں تپش کی وجہ سے اس پر ایک بے عملی سی طاری رہتی ہے [illegible] لاکھوں برس ہو گئے اس نے اپنا فیشن یا طرز بود و ماند نہیں بدلا۔ وہ بہا قدامت پسند ہے رہے [illegible] اور [illegible] ہیں اس کی بے کیف مرزبوم والی زندگی کو بہ کثرت حیوانوں [illegible] وہاں تو دباؤ، تپش، روشنی، سکون، دھارا، ہوا اور غذا کی رسد سب کے سب [illegible] بھر کے لئے مستقل رہ پاتے ہیں۔ ان ہی تغیرات میں ردِ عمل کی دعوت ہوتی ہے اس دعوت کو جس طرح قبول کیا گیا ہے اس کی شہادت بحری زندگی کے حیرت انگیز تنوع سے ملتی ہے۔ لیکن ان کے اختلافات کی محدود وسعت اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ وہ محرک کمزور ہے۔ بیرونی تغیرات صرف اوسط درجہ کے ہوتے ہیں اسی طرح اندرونی مطابقتیں بھی محدود ہوتی ہیں۔ کیونکہ توازن یا یوں کہیے کہ تسکین حاصل کرنے کے لئے کچھ اور درکار نہیں ہوتا۔

اب ہم نے گلوب کے نمو کا پتہ چلا لیا کہ سورج سے اس کے مادے کے اختراق سے لیکر ٹھوس [illegible] کے بننے اور سمندروں اور ہوا کے غلافوں کے چڑھنے کی منزل سے گزر کر خشکی اور تری کے تنوع [illegible] کیا مدارج طے ہوئے۔ ہم نے دیکھا کہ وہ اس طریقہ پر ارتقا پانے والی زندگی کے لئے بہت موزوں ماحول بن گیا۔ بہ حیثیت مسکن زندگی زمین کے نمو کے اس خاکے کو ہم مختتم تصور کر سکتے ہیں۔ لیکن اس میں ابھی وضاحت کم ہے۔

ارضی زندگی جو خشکی پر اُگنے والے پودوں سے تعبیر ہے۔ اس کی عمر ۳ کرور اور چار کرور برس کے درمیان ہے۔ وہ بڑی بڑی کمیتیں جو بر اعظموں کے لئے بہ حیثیت مرکزہ ہیں۔ ان کا اختراق کوئی ایک ارب سال ادھر ہوا۔ پس ایک طویل مدت ایسی گزری جبکہ زمینیں خشک تھیں جبکہ چٹانوں کو بارش دھویا کرتی تھی اور سبزی کا پتہ نہ تھا۔ رنگ کا یہ حال تھا کہ خشکی پر تو خاکستری اور بھورا تھا اور تری پر نیلا۔

سمندر سے زمین کا ابھرنا جغرافیہ کا ارتقا کہلا سکتا ہے۔ اس کی ابتدا ایک ارب سال ادھر ہوئی اس نے ہمارے گلوب کے نمایاں خط و خال قائم کردیئے۔ یعنی بڑے بڑے سمندر اور بڑے بڑے براعظم۔ یہ سب کچھ اس زمانہ میں ہوا جس کو عہد عتیق (Archean) کہتے ہیں۔ اس وقت سے ساحل میں کئی ایک تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ خشکی کے بڑے بڑے حصے وقتاً فوقتاً سیلاب کی نذر ہوتے رہے اور پھر ابھر آئے۔ اس طرح جغرافیوں کا ایک طویل سلسلہ رہا ہے۔ اگر ماضی میں کسی وقت ہم زمین کو باہر سے ایک ہمہ بیں آنکھ سے دیکھ سکتے تو ہم کو صرف ایک ہی جغرافیہ نظر آتا۔ اگر ہم عہد عتیق کے بعد سے عہد بہ عہد اپنی نظر قائم رکھتے تو ہم کو جغرافیوں کا پورا سلسلہ نظر آجاتا۔

اس امر میں بہت اختلاف رائے ہے کہ ہم کیا تغیرات دیکھتے ہیں جدید قیاس آرائیوں میں سب سے زیادہ دل آویز یہ قیاس ہے کہ قطبی سمندروں میں برف کی سلوں (Floes.) کی طرح براعظم تیرتے پھرتے تھے جبکہ ارضی پودوں اور حیوانوں کو بحراوقیانوس خشکی کا راستہ تھا ایک دوسرا خیال یہ ہے جو حرحرکی (Thermodynamical.) قیاسوں میں لپٹا ہوا ہے کہ گلوب تبرید اور اماعت کی متواتر منزلوں سے باربار گزرا ہے۔ اس لئے اتنی ہی مرتبہ زندگی معدوم ہوکر پھر پیدا ہوئی ہوگی۔ اس قسم کے نقطۂ نظر سے ارضیاتی کی بجائے نفسیاتی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

پچھتر برس ادھر جس دانا نے جو خیالات پہلی مرتبہ پیش کئے تھے ان کے تتبع میں ہم بھی یہاں یہ مفہوم پیش کرتے ہیں کہ براعظم اور سمندری بیسن (Basin.) بہ حیثیت مجموعی مستقل خصوصیات ہیں۔ ان کی جزئیات میں تو تبدیلی ہوئی ہے لیکن باعتبار مقام یہ ثابت رہے ہیں۔ اور جب سے ان کا اختراق ہوا ہے اس وقت سے عام طور پر ان کی شکلیں بھی محفوظ ہیں۔ فشر کے اختراقی نظریے کے بموجب یہ نتیجہ لابدی ہے۔ اس سے ارضیاتی تاریخ کے واقعات کی بڑی معقول توجیہ حاصل ہوتی ہے۔

عہدوں کے اس تواتر میں زندہ شکلیں سب سے پہلے کہاں اور کب نمودار ہوئیں؟ کیمیاوی تعامل کی بدولت مادے کے نصیب میں یہ کب آیا کہ وہ مادی ہیولیٰ (Substance.) کے تغذیہ کی قابلیت حاصل کرلے، انفرادی نمونے کی باز تولید کرسکے اور ہیجوں سے اس طرح

متاثر ہو جو نامیاتی فعالیت کا خاصہ ہے۔ ظاہر ہے کہ جواب میں قیاس آرائی کو دخل ہوگا، کیونکہ اس بارے میں ہماری ہدایت کے لئے کوئی تجربہ نہیں۔ لیکن بنیاد استدلال کے لئے ہم کو نشو و نما کی تین حالتیں یا منزلیں فرض کر لینا چاہیے۔ یعنی (۱) غیر عامل مادے کی حالت۔ اس کی تعریف ہم نے یوں کی ہے کہ وہ توانائی ہے جو متوازن قوتوں کے نظام میں مقید ہو۔ اس کی بہترین مثال قلم (Crystal) میں ملتی ہے۔ برخلاف اس کے بے شکل سوتتے یا جیلی ہی میں زندگی نمودار ہوئی۔ (۲) نیلگوں سبز آشنہ (Algae) یا پست ترین نباتی خلیوں کے تخزمایہ (Protoplasm) یا جیلی کی حالت۔ یہ خلیے زندگی کی تعریف میں تو آتے ہیں، لیکن ان میں شعور نہیں ہے اور (۳) نباتات اور حیوانات کی وہ بلند تر صورتیں جن میں شعور کم و بیش ظاہر ہو گیا ہے۔

ان منزلوں میں سے پہلی منزل کو سورج کے مادوں نے حاصل کر لیا تھا جبکہ وہ ہائڈروجن کیلشیم، لوہا، اور دیگر جوہری اور سالمی اشیاء کی صورت میں نمودار ہوئی۔ وہ حرکی ماحول سے پیدا ہوئیں۔ ان میں حرکی تغیر کی قابلیت تھی۔ حرکت کے قوانین کو انھوں نے قبول کیا۔ اسی طرح حرارت اور برودت، برقی جذب اور دفع کو انھوں نے قبول کیا۔ جس نے ان کو ارضی ماحول کے امتزاجوں اور وصفوں تک پہنچا دیا لیکن ان امتزاجوں (Combinations) میں ان کو اتنا ثبات حاصل ہو گیا کہ ان کی حرکی نوعیت مقید ہو گئی اس لئے ہم ان کو غیر عامل مادہ کہتے ہیں۔

اس کم عمر گلوب کی گیسوں اور رطوبت میں کاربن، آکسیجن اور ہائڈروجن کے نمودار ہونے سے یعنی کرہ ہوا کے فراہم ہو جانے سے زیادہ حساس توازن کے جوہر اور سالمے نفوذ کر گئے اور انھوں نے زمین کو ڈھک لیا ان کے پیچیدہ امتزاجوں کے تعاملوں ہی میں ہم کو منطقی طور پر حیات کی ابتدا تلاش کرنا چاہیے۔ زندہ مادے میں نہ وہ تغیر کے لئے زیادہ حساس ہیں بلکہ خود اپنے نہج سے ان میں تغیر کی قابلیت ہے۔ ان کو ایسا نہج پہنچ چکا ہے جو خود دوامی ہے کیونکہ اس میں توانائی کے جذب و تقلیب کی صلاحیت ہے۔

غیر عامل مادے کا رجحان تغیر اس وقت ذرا تیز ہو جاتا ہے جبکہ توازن میں خلل واقع ہو اور عنصری قوتیں نئی ترتیبوں کی تلاش کریں۔ تجربہ خانے سے ایک مثال پیش کی جا سکتی ہے اور یہ طبعی مظہر بھی ہے

کہ کسی محلول میں سے برقی رو جب گزاری جاتی ہے تو وہ جوہروں کے برقی ذروں کو اتنا قوی کر دیتی ہے کہ وہ علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ ان ذروں کو چونکہ "رواں" (Ions.) کہا جاتا ہے اس لئے شے کو کہتے ہیں کہ وہ "رواں دار" (Ionised) ہو گئی۔ جیسا کہ ہم یہ کہیں کہ جوہر آدھے یا چوتھائی ہو گئے۔

یہ خیال پیش کیا گیا ہے کہ پرانی زمین کی مٹی میں بحالت محلول مناسب اشیاء کی رواں دار حالت غیر عامل مادے سے زندہ مادہ تک عبوری منزل میں رہی ہوگی۔ یہ خیال قرین قیاس ہے۔ زمین کو یوں تصور کرو کہ ابھی اس پر ہمہ گیر سمندر نے طوفان نہیں مچایا ہے۔ بلکہ اس پر بارش اور مٹی کے لئے رطوبت پہنچانے کے لئے کرہ ہوا نے اپنا غلاف اچھی طرح چڑھا رکھا ہے۔ مٹی میں ایسے عناصر تصور کرلو جو ان پیچیدہ غیر قائم مرکبوں کی شکل میں نمروج ہو سکتے ہیں جن کو ہم نامیاتی (Organic) کہتے ہیں، لیکن جو غیر عامل مادے کی بندھنوں میں جکڑے ہوئے ہیں۔

ان حالات میں ذرا آفتابی سورج کے روزانہ اثر پر غور کرو۔ صبح کے وقت وہ ہوا میں رطوبت جمع کر دیتا ہے اور اوپر بادلوں کے دل کے دل قائم ہو جاتے ہیں تمام ارضی فطرت ایسی تپشوں تک گرم ہوتی ہے جو کیمیاوی تعامل کے لئے موزوں ہوتی ہیں۔ اس کے جواب میں سالمے ارتعاش کرتے ہیں، بادلوں سے بجلی کی چمک پیدا ہوتی ہے اور پھر رعد کی طویل گرج سنائی دیتی ہے۔ اب وہ اور بھی قریب ہے۔ بلند وولٹیج پر برقی توانائی کا ایک تیر نکلتا ہے۔ بجلی گری اور اس نے غیر عامل محلولوں کو رواں دار بنا دیا۔ ان میں زندگی آگئی یہ خیال تخیل کو ہیجان میں لے آتا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ یہ سچ ہو؟ ہاں ہو سکتا ہے۔ اور اگر ان پرانے دنوں میں یہ ممکن تھا تو اس کے بعد سے جو دور گزرے ان میں بھی اسی طرح ممکن ہوگا۔ یہی فطرت میں تخلیق ہے۔

حالات کا تغیر بالیدگی کے طرز میں ہوتا ہے۔ غیر عامل مادہ یوں بڑھتا ہے کہ مشابہ کیمیائی ترکیب اور شکل کے اجسام کو کشش کر کے اپنی کمیت میں ملا لیتا ہے جیسے کہ شکر کی قلم بڑھتی ہے یا جیلی بنتی ہے۔ زندہ مادہ یوں بڑھتا ہے کہ اپنے ماحول محیط (Ambient) سے جن سالموں کو وہ گرفتار کرتا ہے ان کو دوبارہ منظم کر دیتا ہے فرق درجہ کا ہے نہ کہ قسم کا۔ دونوں عمل ہمارے چاروں طرف ہوتے رہتے ہیں لیکن نہ ہم اس کو سمجھتے ہیں اور نہ اس کو۔

دوسرا قدم بازتولید کی صلاحیت ہے۔ سادہ ترین شکلوں میں وہ تقسیم ہے۔ ایک منقسم ہوتا ہے اور دو ہو جاتے ہیں۔ جثہ میں محض اضافہ بھی ایسی حالت ہے کہ وہ تقسیم کر سکتی ہے۔ سطح تنش ایک مستقل قوت ہوتی ہے جو کسی کرویہ کو اس طرح کس لیتی ہے جیسے پٹی۔ اگر یہ پٹی پھیلتی اندرونی قوتوں کی وجہ سے یہ بڑھ جائے تو نتیجہ انشقاق ہوگا۔ یا ان کرویں عضویوں میں جہاں بالیدگی اور تغذیہ کی سطحی سرگرمیاں کمیت سے علاقہ رکھتی ہیں، محض جثہ ہی بھوک پیدا کر سکتا ہے۔ سطحی رقبہ قطر کے مربع کے ساتھ ساتھ بڑھتا ہے اور حجم مکعب کے ساتھ ساتھ۔ اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ بڑھتا ہوا فرد تکلیف دہ طور پر بڑھ سکتا ہے۔ اس لئے تقسیم کے عمل سے وظائف کا بہتر توازن حاصل ہو سکتا ہے۔

اس سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اپنی سادہ ترین صورت میں زندہ مادے میں ایک ہلکا سا شائبہ شعور کا پایا جاتا ہے۔ بھوک احتیاج کا بہت ہی ابتدائی جواب ہے احتیاج کا شعور کہاں نمودار ہوا؟ کیا جراثیم بھوکے ہوتے ہیں؟ کیا پودے شعور کے ساتھ بھوکے ہوتے ہیں جب وہ اپنی جڑوں کو زمین کے اندر پھیلاتے اور اپنا رُخ سورج کی طرف کرتے ہیں؟ زندگی کے ان ہی پست تر مملکتوں میں کہیں نہ کہیں شعور زندہ عضویوں کی صفت بن گیا۔ ان گم سم ابتداؤں سے اس میں معاکسوں (Teflexes.) جبلت (Untuition.) زیر شعوری (Subconsaious.) ذہنی فاعلیت سے ہو کر فکر اور عقل تک ارتقا رہا ہے۔

کیا اس زندہ عضویے نے جس کو انسان کہتے ہیں۔ ارتقا کے لاکھوں برس کے بعد کوئی ایسی چیز کا نشو و نما کیا ہے جو کائنات کے لئے بالکل نئی ہیں؟ یا اس نے عقل کلی کی شعاع کو منعکس کرنے کی محض صلاحیت پیدا کر لی ہے؟ میرے نزدیک موخر الذکر خیال ہی زیادہ معقول ہیں۔

قانون غالب ہے۔ لیکن قانون بغیر عقل کے فہم پذیر نہیں ہے۔ قانون قادر اور حاضر ہے اس لئے عقل کو جو اس کا ناگزیر مقدمہ ہے، قادر مطلق اور حاضر و ناظر ہونا چاہئے۔

بے شعور مادے سے سوچنے والے دماغی خلیہ تک آلہ کی شکل زمین کے موزوں ہونے کے ساتھ ساتھ ڈھلتی رہی۔ حیرت انگیز ارتقاء! تو پھر اس کے امکانات کس قدر زیادہ حیرت انگیز نہ ہوں گے!

اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ۝

حجازی عربی کا سامی زبانوں میں مقام

از جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی صدر شعبہ دینیات جامعہ عثمانیہ

سرزمینِ عرب کے اطراف میں جو علاقے ہیں یعنی مغرب میں مصر، شمال میں شام و فلسطین، مشرق میں عراق وغیرہ یعنی جو قدیم تمدن کا بھی گہوارہ ہے اور یہی علاقے ارض الانبیار بھی ہیں۔ ......

...... آج تو ان علاقوں کی عام زبان بول چال کی بھی اور لکھنے پڑھنے کی بھی عربی ہی ہے۔ خیال لوگوں کا یہ ہے کہ اسلام کے بعد یہ واقعہ پیش آیا، ورنہ اس سے پیشتر سمجھا جاتا ہے کہ ان میں ہر علاقہ اپنی اپنی مخصوص زبان رکھتا تھا۔

نوح علیہ السلام (جن کا مرکزی مقام عراق کی سرزمین ہے) یا ابراہیم علیہ السلام جن کا مولد و منشار بھی عراق ہی کا خطہ تھا، لیکن ہجرت فرما کر آپ آخر میں سرزمین کنعان (فلسطین وغیرہ) میں آباد ہوگئے۔ یا موسیٰ علیہ السلام جو مصر میں پیدا ہوئے اور وہیں پلے بڑھے۔ ان تمام انبیار کرام کی زبانیں کیا تھیں؟

انبیار بنی اسرائیل کے متعلق تو خیر سمجھا جاتا ہے کہ ان کی زبان عبرانی تھی، اور عبرانی کے متعلق قدرِ مشترک کے طور پر یہ مسلم ہے کہ عربی زبان سے اس کا قریبی تعلق ہے اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ عبرانی عربی کی بگڑی ہوئی صورت ہے یا عربی ہی نے بگڑ کر عبرانی زبان کی صورت اختیار کی ہے۔

ان علاقوں کی زبانوں کے متعلق مندرجہ بالا خیالات عوام میں پھیلے ہوئے ہیں۔ مدت سے خاکسار ایک نظریہ رکھتا تھا۔ آج اتفاق سے مشہور اطالوی مستشرق گویدی جس کا عربی تلفظ جویدی ہے۔ اس شخص کے ان محاضرات (لکچروں) پر نظر پڑی جنھیں جامعہ مصریہ کے ارباب جامعہ کی استدعا پر اس شخص نے ۱۹۰۸ء دسمبر میں شروع کر کے ۱۹۰۹ء مارچ میں ختم کیا تھا۔ یہ چالیس لکچروں کا مجموعہ ہے جو براہ راست عربی زبان ہی میں جویدی نے ان لکچروں کو مرتب کیا تھا اور خود ہی انھیں تھوڑا تھوڑا کر کے اس نے سنایا تھا۔

جہاں تک میں جانتا ہوں سینور جویدی کا شمار مستند مستشرقین میں ہے جویدی علاوہ اطالوی و فرانسیسی زبانوں کے عربی زبان کا ماہر سمجھا جاتا ہے اور عربی ہی کے تعلق سے سریانی، حبشی، عبرانی قبطی زبانوں کا علم بھی اس شخص نے حاصل کیا۔ ۱۸۷۶ء ہی سے روم پایۂ تخت اٹلی کی یونیورسٹی میں مدرسی کا کام انجام دیتا رہا۔ اس یونیورسٹی میں عربی، عبرانی، حبشی زبانیں ان طلبہ کو جو سیکھنا چاہتے تھے یہی سکھاتا تھا۔

علاوہ ان کتابوں کے جو مذکورہ بالا قدیم زبانوں کے متعلق اس شخص نے لکھی ہیں براہ راست عربی زبان میں اس کے خدمات خاص طور پر اہمیت رکھتے ہیں۔ اس نے الاغانی کی مفصل فہرست مرتب کی، الزبیدی کی کتاب الاستدراک پر حواشی لکھے، ابن قوطیہ کی مشہور کتاب الافعال پر اس کے نوٹ ہیں۔ قصیدہ بانت سعاد کی جو شرح ابن ہشام نے لکھی ہے بڑے قیمتی نوٹ اس پر بھی لکھے ہیں، سب سے دل چسپ کام اس کا مشہور کتاب کلیلہ دمنہ کے متعلق ہے یعنی عام طور پر جو نسخے اس کتاب کے عربی زبان میں چھپے ہیں، ان سے اصل کتاب کے بعض اہم اجزا رغائب تھے۔ جویدی نے بڑی محنت و تلاش سے ان زیادات کا مطبوعہ نسخوں پر اضافہ کیا۔ البغدادی کی خزانۃ الادب الکبیری کی بھی فہرست اس نے مرتب کی اور اٹلی ہی سے یہ کتابیں مدت ہوئی شائع ہو چکی ہیں۔

بہر حال مجھے کہنا یہ ہے کہ عرب کے اطراف و نواحی کے ان خطوں کی زبانوں کے متعلق خاکسار کے جو جو خیالات تھے۔ جویدی کے محاضرات میں ان ہی کے متعلق بعض عجیب چیزیں ملیں۔ اس وقت میں ان ہی کو پیش کرنا چاہتا ہوں۔

مسکن نوح و مولد ابراہیم کی زبان | جویدی کا بیان ہے۔

اما لغتہم فلاشك فی انہا قریبۃ من سائر اللغات السامیۃ فی الافعال والاسماء والحروف (محاضرات جویدی ص ۲)

اس میں شبہ نہیں کہ عراق والوں کی زبان سامی زبانوں سے بالکل ملتی جلتی تھی۔ یعنی اسماء و افعال اور حروف میں۔

آگے چل کر اپنے بیان کو مثالوں سے واضح کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

فانہم یقولون مثلاً لِلاُذُنِ

کیونکہ یہ لوگ اذن کو (جس کے معنی کان ہیں) ذال کے

أُذْن بتسکین الذالِ وللعین عینو   سکون کے ساتھ اذن اور عین (آنکھ) کو عینو
وللسماء سماوٗ (ص ۷)   اور سماء (آسمان) کو سماو کہتے تھے۔

اس کے بعد گنتی کے الفاظ کو گناتے ہوئے لکھتا ہے۔

واسماء الاعداد عندھم تکاد تقرب   ان لوگوں کے اسماءِ اعداد بھی عربی کے اسماء
من اسمائہا العربیۃ کذالک وھی   اعداد سے بہت ملتے جلتے ہیں مثلاً ایک کو ایبد
(۱) ایبد - (۲) شنا (۳) شلاش - (۴)   دو کو شنا تین کو شلاش، چار کو اربع، پانچ
اربعًا (۵) خمس (۶) شیش (۷) سب   کو خمس، چھ کو شیش، سات کو سب، آٹھ کو
(۸) شمان (۹) تیش - (ص ۹)   شمان، نو کو تیش -

مسکن بنی اسرائیل کی زبان | جویدی نے عبرانی زبان جو فلسطین و کنعان کی قدیم زبان تھی اس کی نسبت چند کلی اشارات ان الفاظ میں کئے ہیں۔

الاسمُ فی اللغۃ العبرانیۃ اما مذکر و   عبرانی زبان میں اسم یا تو مذکر ہوگا یا مونث - اور
اما مؤنث والجمع لایکون الا سالمًا والھاء   جمع ان کے یہاں سالم ہی ہوتی ہے اور ان کے
الۃ التعریف عندھم۔   نزدیک ھاء تعریف کا کلمہ ہے۔
ثم کل ما کان بالشین فی العربی   پھر جو لفظ عربی میں شین کے ساتھ ہوتا ہے وہ عبرانی
یکون بالسین فی العبرانی وبالعکس   میں سین کے ساتھ اور جو لفظ عربی میں سین کے
وکذالک کل ما کان بالعربی أیکون   ساتھ ہوتا ہے وہ عبرانی میں شین کے ساتھ ہوتا ہے
فی العبرانی و مثلاً سلام یکون   اسی طرح عربی کا اَ عبرانی میں وُ سے ہوتا ہے مثلاً
شلام وکذالک الثاء فی العربی ھو   عبرانی میں سلام کے بجائے شلام بولتے ہیں۔ اسی
بالعبرانی بالشین مثلاً ثور بالعبرانی   طرح عربی کی ث عبرانی میں ش بن جاتی ہے مثلاً عبرانی
شور واسم الفاعل العربی لابد   میں ثور کے بجائے شور بولتے ہیں اور عربی کا اسم فاعل
ان یکون فوعل - (ص ۷۷)   لازمی طور پر فوعل ہوتا ہے

اس کے بعد مثال دی ہے کہ کاہن عربی زبان میں فاعل کے وزن پر ہے عبرانی میں اسی لفظ کو کوھن بولتے ہیں۔ پھر جہاں عربی میں ضاد ہے۔ عبرانی میں وہاں صاد بولتے ہیں۔ مثلاً ارض کو ارص، مغربی زبانوں میں ارتھ (Earth.) بن گیا۔

عربی اور عبرانی میں کتنی مجانست ہے۔ اس کو ثابت کرنے کے لئے جویدی نے زبور کی مشہور آیت کو نقل کیا ہے جس کا ذکر خود قرآن میں بھی ہے۔ زبور کی آیت ہے "صدیقین یرشون ارص" یعنی زمین کے مالک سچے اور راستباز لوگ ہوں گے" یرشون میں بجائے ث کے ش اور ارص میں بجائے ض کے ص کا فرق ہے۔ ورنہ یہ فقرہ بجنسہ عربی زبان کا ہی معلوم ہوتا ہے۔ ان مثالوں کو پیش کرکے جویدی کہتا ہے۔

فیعلم من ذالك ان اللغة العبرانية	اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عبرانی زبان عربی
تشابه اللغة العربية كثيراً	زبان سے بہت زیادہ مشابہ ہے۔

مسکن موسیٰ علیہ السلام یعنی مصر کی قدیم زبان | مصر کی زبان قدیم کے متعلق جویدی کا بیان ہے۔

اما اللسان المصری فالقديم منه هو	رہی مصری زبان تو قدیم مصری زبان تو وہی ہے
المتكلم به فی ايام الفراعنة والحديث	جو فراعنہ کے زمانہ میں بولی جاتی تھی۔ اور
يقال له القبطی والاختلاف بين اللسان	نئی زبان کا نام قبطی ہے۔ قدیم مصری زبان
المصری القديم وبين اللغات السامية	اور سامی زبانوں میں جو فرق ہے وہ اس
كالعبرانی والعربی اقل من الاختلاف	فرق اور اختلاف سے کم ہے جو سامی زبانوں
بين هذه اللغات السامية والبربر ص ٦٤	اور بربر میں ہے

آگے چل کر اپنے مقصد کی توضیح ان الفاظ میں کی ہے۔

حتی ذهب قوم ممن لهم دراية	اس قسم کے مسائل میں جن لوگوں کی معلومات گہری ہیں
كاملة بهذه المسائل الی ان	ان میں سے ایک جماعت کی رائے تو یہ ہے کہ مصری زبان
اللسان المصری يشبه اللغات	سامی (عربی اور عبرانی وغیرہ) سے مشابہ ہے اور وہ سامی
السامية ويوافق حالها القديمة	زبانوں کے پرانے حال کے موافق ہے۔

یہ تو تھا مصر کی قدیم زبان کا حال۔ اب سنئے جدید مصری زبان یعنی قبطی کی نسبت جویدی رقمطراز ہے

اما المصری الحدیث ای القبطی فھو متولد من القدیم وھی لغۃ القبط من القرن الاول تقریباً الی القرن السادس عشر بعد المیلاد۔	مصر کی نئی زبان قبطی تو وہ پرانی زبان سے پیدا ہوئی ہے اور اس کی مدت حضرت عیسیٰ ؑ کی ولادت کے بعد پہلی صدی سے تقریباً سولہویں صدی تک ہے۔

جویدی کے مذکورۂ بالا معلومات کے پیش نظر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ حضرت نوح ؑ حضرت ابراہیم ؑ اور انبیاء بنی اسرائیل یعنی حضرت موسیٰ ؑ وغیرہ انبیاء علیہم السلام کے اوطان میں جو زبانیں بولی جاتی تھیں وہ دراصل عربی زبان ہی کی مختلف شکلیں تھیں۔ اسی قسم کی شکلیں جو صوبجاتی اختلافات کی بنیاد پر ایک ہی زبان کی ہو جاتی ہیں۔ ورنہ دراصل ان تمام علاقوں کی زبان ایک ہی تھی۔

لیکن اب سوال یہ ہے کہ لہجوں وغیرہ کے اختلاف سے اس ایک زبان کی جو مختلف شکلیں، مختلف علاقوں میں ہو گئی تھیں تو ان میں صحیح تر شکل کس زبان کی ہے؟ جویدی نے اپنے لکچروں میں جو کچھ کہا ہے اس کو سامنے رکھا جائے تو اس سوال کا جواب بھی مل جاتا ہے چنانچہ دیکھئے ایک موقع پر لکھتا ہے۔

لاتعرف لغۃ من اللغات السامیۃ تکون اقرب الی اللسان الاصلی واصح فی ابنیۃ الاسماء والافعال من اللغۃ العربیۃ (ص ۸۹)	تمام سامی زبانوں میں عربی زبان کے سوا کوئی اور زبان ایسی معروف نہیں ہے جو اپنی اصلی زبان سے زیادہ قریب ہو اور اسماء و افعال کے اوزان میں زیادہ درست ہو۔

اس کی وجہ کیا ہے؟ عربی زبان کو یہ عزت اور بزرگی کیوں ہے؟ جویدی اس کے جواب میں لکھتا ہے،

لان العرب لم یخالطھا غیرھا ولم تقصدھا ملوک وجیوش طموحاً الی امتلاکھا اذ لم تدخل تحت حکم امۃ اجنبیۃ کسائر الساميين فان اھل بابل ونینوا	کیونکہ عربوں کے ساتھ غیر عربوں نے اختلاط نہیں کیا اور نہ بادشاہوں اور لشکروں نے ان پر قبضہ جمانے کا ارادہ کیا، اسی لئے عرب کسی اجنبی قوم کے ماتحت کبھی نہیں ہوئے۔ بخلاف دوسری شامی

خالطهم امم اجنبية لا مناسبة بينهم و	اقوام کے۔ اہل بابل ونینوا کو دیکھئے ان لوگوں کے ساتھ
بينها لا في النسب ولا في اللغة ويقال	ایسی اجنبی قوموں نے اختلاط کیا جن کے اور عربوں
لهذه الامم سميروا كاد فتغيرت	کے درمیان نہ نسب کے اعتبار سے کوئی مناسبت
بسببهم لغة بابل منذ زمان	تھی اور نہ زبان کے لحاظ سے۔ ان قوموں کا نام سمیر
طويل۔ (ص ۸۹)	(اشوریوں) اور اکاڈ تھا۔ ان ہی لوگوں کی وجہ سے ایک طویل

یہ حال تو حضرت نوحؑ اور حضرت ابراہیمؑ کی سرزمین کا تھا۔ رہی انبیاء بنی اسرائیل کی زمین، تو اس کی نسبت جویدی لکھتا ہے۔

وقد سبق ان العبرانيين لما تغلب	اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ جب کلدانی عبرانیوں پر
عليهم الكلدانيون مالت لغتهم	غالب آگئے تو عبرانیوں کی زبان آرامی زبان
الى الآرامية	کی طرف مائل ہوگئی۔

اس کے بعد جویدی نے مختلف قوموں پر ان سے مختلف دوسری قوموں کے اثرات کا ذکر کیا ہے اور آخر میں لکھتا ہے۔

واما العرب فعلى خلاف ذالك قد	لیکن عربوں کا حال اس کے برعکس ہے۔ وہ ہمیشہ
تمكنوا من غزو الاعداء ولهم المفازة	دشمنوں سے جنگ کرتے رہے اور ان کے لئے
التى بينهم وبين العراق والشام اى	قدرتی پناہ گاہ وہ جنگل ہے جو ان کے اور عراق و شام
صحراء الشام والنفوذ ومن هجم عليهم فى	کے درمیان واقع ہے اور جس کو صحراء شام کہتے ہیں
بلادهم لم تدم سلطنته عليهم كملوك	اور نفوذ بھی اور اگر کسی نے کبھی ان کے ملک پر حملہ
الاثوريين اورجع بالخيبة والافتضاح	کیا اور وہاں پہنچ بھی گیا تو پھر ٹھہر نہ سکا مثلاً اشوری
كغالوس الذى ذكرناه۔	بادشاہ یا رومی جنرل غالوس کی طرح ناکامی اور رسوائی

جویدی نے دوسری جگہ بیان کیا ہے کہ مصر پر جس زمانہ میں روم کے قیاصرہ کی حکومت تھی، تو غالوس نامی ان کے گورنر نے جو مصر کا حاکم تھا۔ عرب کو فتح کرنا چاہا بحرِ احمر کو عبور کر کے حجاز کے ساحل پر اترا

لیکن جن عربوں کو راہ نمائی کے لئے اس نے ملازم رکھا تھا ان لوگوں نے غالوس کے ساتھ خیانت کی۔ اور ایسے خوفناک صحرا میں اس کو پہنچا دیا جہاں سے بہ ہزار خرابی وہ واپس ہوا۔ لکھا ہے کہ پھر بھی جنوبی عرب میں نجران و مآرب تک پہنچ گیا تھا لیکن ٹھہر نہ سکا اور الٹے پاؤں بھاگا۔ جویدی نے دعوی کیا ہے کہ غالوس کے سوا کسی اجنبی قوم کے آدمی کے متعلق عرب پر حملہ کرنے کا سراغ نہیں ملتا۔

بہرحال اس کے محاضرات میں بڑی قیمتی باتیں ہیں۔ ایسی باتیں جن کے جاننے کی ضرورت طلبۂ اسلام کو سب سے زیادہ ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ یورپ وغیرہ میں آج جن حروف کا رواج ہے یہ رومیوں اور یونانیوں سے لیا گیا ہے اور رومیوں یونانیوں نے ان حروف کو فینیقیوں سے سیکھا۔ یہ وہی ساحل شام کے رہنے والی بحری قوم ہے جس کا سکہ دنیا میں اسی طرح اپنے عہد میں جاری تھا جیسا کہ جویدی نے بھی لکھا ہے آج اسی قسم کی ایک مختصر لیکن بحری قوم انگریز کا دنیا میں جاری ہے۔ اس نے یہ بھی پتہ دیا ہے کہ یونانی جن سے رومیوں نے حروف سیکھے ہیں، ابتدا میں وہ بھی داہنے جانب سے بائیں طرف لکھا کرتے تھے جیسا کہ ہندوستان میں بھی اصل برہمی حروف اسی طرح لکھے جاتے تھے۔

خیر میری غرض تو اس وقت یہ تھی کہ ایک مستند مستشرق کی اس تحقیق کو مسلمانوں تک پہنچا دوں جو ان کے قرآن کی زبان کے متعلق اس بیچارے نے کی ہے، گویا ثابت کر دیا ہے کہ قرآن ہی کی زبان موسیٰؑ کی زبان بھی تھی اور انبیاء بنی اسرائیل کی بھی، حضرت ابراہیمؑ کی بھی، حضرت نوحؑ کی بھی۔ اور آگے بڑھ کر اگر اسی کو آدم علیہ السلام تک پہنچانا چاہئے تو راستہ جس حد تک ہموار ہو چکا ہے اس کے لحاظ سے یہ چنداں دشوار نہیں ہے۔ عربی زبان کے متعلق روایتوں کا جو ذخیرہ پایا جاتا تھا سنداً لوگوں کو اس میں شبہے تھے۔ لیکن میں تو دیکھ رہا ہوں کہ دلیل بھی اسی کی تائید کر رہی ہے، انشاء اللہ کسی مستقل مقالہ یا کتاب کے ذریعہ اگر موقعہ ملا تو قرآن کی "عربی مبین" کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کروں گا۔

ایک ادبی خطبۂ صدارت

از مولانا سیماب صاحب اکبر آبادی

یہ خطبۂ صدارت ۲۲ مارچ ۱۹۴۴ء کو دہلی میں ایک بزم مشاعرہ کی صدارت کرتے ہوئے پڑھا گیا اس میں ایک "پیر دانا" کی زبان سے آج کل کے روز افزوں ذوق شعر گوئی اور عام مشاعرہ بازی سے متعلق جو خیالات ظاہر کئے گئے ہیں امید ہے کہ ہمارے نوجوان شعرا ان پر غور فرمائیں گے۔ (برہان)

حضرات!

میں آپ کے ادبی ذوق واحساس کا معترف ہوں کہ آپ نے یہ ادبی جلسہ منعقد کر کے قرول باغ میں بعض شعرار کے اجتماع کا انتظام کیا اور بغایت ممنون کہ مجھے اس جلسے کی صدارت عطا فرما کر معزز فرمایا۔ آپ کا یہ ادبی ذوق واحساس اس عالمگیر ذوق واحساس کی ایک کڑی ہے جو آج تمام ملک پر زندگی بن کر چھایا ہوا ہے۔ اس دورِ کرب واضطراب میں جبکہ زندگی کے تصورات بھیانک۔ اور دنیا کے آثار خوفناک سے خوفناک تر ہوتے جا رہے ہیں، ملک کی یہ ادبی بیداری ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم اس بیداری کے اسباب پر غور کریں اور سوچیں کہ ہوائی جہازوں کے سائے میں، اقتصادی مشکلات کی دھوپ میں، اور زندگی کی ناہموار موجوں میں ہم بساطِ ادب بچھانے اور علم وادب کا جھنڈا لہرانے پر اس قدر حریص کیوں ہیں؟ یہ وقت یہ زمانہ اور یہ دور، معاشی جدوجہد، مدافعتی کوشش، خوراک کی پیدائش وفراہمی، تعمیر بعد تخریب کی تدبیروں میں شب وروز مصروف رہ کر زندگی کی دشواریوں میں آسانی پیدا کرنے کا ہے۔

یہ انقلابی اور عبوری عہدِ حیات، تن آسانی، غزل خوانی، اور نغمہ فشانی کا نہیں بلکہ مسلسل محنت مستقل تفکر اور خاموش گذاری کا ہے۔ پھر اس کا کیا سبب ہے کہ اس دور بیم ورجا میں ادبی مجالس اور شاعروں کی کثرت نسبتاً بڑھتی ہی چلی جا رہی ہے اور تمام ہندوستان مجسمۂ شعر ونغمہ بن کر رہ گیا ہے۔

اس کا ایک بڑا سبب زوالِ قومیت ہے۔ جو قوم جس قدر زوال پذیر ہوتی ہے اس میں اتنے ہی شاعر زیادہ پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تو ایک حقیقت ہے کہ مسلمان اس وقت زوال میں ہیں اور انھیں اپنے عروج و کمال تک پہنچنے میں ابھی کئی صدیاں لگیں گی۔ شعرا کی یہ روز افزوں تخلیق اسی زوال و انحطاط کا سبب ہے ؎

بیکار مباش کچھ کیا کر ممکن ہو تو شعر ہی کہا کر

زمانۂ زوال کا احساس کم کرنے کے لئے ہر قوم اپنی تفریح اور وقت گذاری کے لئے کچھ ذریعے تلاش کرتی ہے۔ مسلمانوں کی تفریح کا مہذب ذریعہ آجکل صرف "مشاعرہ" ہے جس سے شعراء کی وقت گذاری اور سوسائٹی کی دل لگی ہوتی رہتی ہے۔ سوسائٹی کی دل لگی، دلچسپی اور دلنوازی کے اور بھی بہت سے ذرائع ہیں۔ مثلاً تھیٹر، سینما، نمائش وغیرہ لیکن تھیٹر اور سینما میں کچھ نہ کچھ خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور مشاعروں میں "جلوۂ مفت نظر" مل جاتا ہے۔ گو اب جنگی اور ملکی ضرورتوں نے مشاعروں پر بھی ٹیکس لگانا شروع کر دیا ہے لیکن ابھی یہ ٹیکس عام نہیں ہے۔

تو گویا اس زمانہ زوال میں تھیٹر، سینما، نمائش، دنگل، محفلِ رقص و سرود، اور مشاعرہ۔ ایک ہی جذبۂ تفریح کے چند مختلف عنوان ہیں۔ جن سے مقصود دل بہلانا، وقت گذارنا اور تھکے ہوئے دماغوں کو آرام دینا ہے۔

لیکن جب میں سوچتا ہوں کہ شاعری آج کل صرف ذریعۂ تفریح ہے تو مجھے واقعی تکلیف ہوتی ہے۔ ایک جماعت کا نظریہ ہے "ادب برائے ادب" ہے۔ دوسری جماعت کا نقطۂ نظر ہے کہ "ادب برائے زندگی" ہونا چاہئے۔ مگر مشاہدہ کہتا ہے کہ آج ادب نہ تو برائے ادب ہے نہ برائے زندگی، بلکہ صرف "ادب برائے تفریح" ہے۔ یہ کس قدر افسوسناک مشاہدہ ہے۔ جو قومیں اپنے ادب سے کھیل سکتی ہیں۔ جو قومیں علم و فن کو ذریعۂ تفریح بنا سکتی ہیں۔ جو قومیں ادبی مجالس سے تھیٹر اور سینما کا کام لے سکتی ہیں مجھے اندیشہ ہے کہ ان ناہموار، غلط، اور پیچیدہ راستوں سے وہ کبھی منزلِ عروج تک نہیں پہنچ سکتیں۔

قومیت کا زمانۂ زوال تدبّر اور تفکر میں بسر ہونا چاہئے۔ غور و فکر میں گذرنا چاہئے اور بجائے

شور و غل کے خاموشی و یکسوئی کے ساتھ غور کرتے ہیں صرف ہوتا ہے۔ نہ کہ ہنگامہ و غوغا اور شورش پراگندگی میں۔

جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ زوالِ قومیت کا علاج صرف ملک کے رہنما ہی کر سکتے ہیں، عوام کو اس سے کچھ واسطہ نہیں میری رائے میں وہ غلطی پر ہیں۔ احساسِ زوال جب تک انفرادی طور پر قوم کے ہر فرد میں بیدار نہ ہو جائے کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی۔ اس لئے قوم میں اجتماعی طور پر احساس پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ ہمارے مشاعرے بھی ایک اجتماعی حیثیت رکھتے ہیں لہذا انھیں بھی احساس بیداری کے کام میں لانا چاہئے۔ لیکن کسقدر افسوسناک ہے یہ حقیقت کہ مشاعروں میں احساس پیدائی تو درکنار، افراد و عوام کے ہر گونہ احساس کو کچلنے یا دبا دینے کی کوشش کی جاتی ہے اور صرف ایک جذبہ تفریح کو ابھارنے میں تمام قوتیں صرف کر دی جائیں ہیں۔

شاعر، عام پسند ایک غزل پڑھتا ہے۔ عوام وقتی طور پر اُسے سُن کر محظوظ ہوتے ہیں اور غزل کا مقصد ختم ہو جاتا ہے۔ دوسری غزل پڑھے جاتے تک پہلی غزل کا ذرا سا بھی اثر، دل میں تو کہاں کانوں میں بھی باقی نہیں رہتا منفی و مثبت کا یہ سلسلہ ختمِ مشاعرہ تک جاری رہتا ہے اور ختم مشاعرہ کے بعد نتیجہ صفر نکلتا ہے۔ یہ ہے ہمارے مشاعروں کا مآل و مقصد، راتوں کو جاگ کر تندرستی خراب کرنا۔ اور پھر کسی حاصل تک نہ پہنچنا۔ دانستہ تضیع اوقات کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

اس لاحاصلی۔ اس تضیع اور اس ہنگامی تفریح ناکام میں اس دور کے شعرا ہی قابلِ الزام نہیں ہیں بلکہ اس میں سب سے زیادہ ہاتھ سوسائٹی کا ہے۔ جو شاعر کو اپنی پست ذہنیت اور گرے ہوئے مذاق سے مسطح و متوازن دیکھنا چاہتی ہے۔ اگر شاعر سوسائٹی کے مذاق سے متوازن اور سوسائٹی کا ہم آہنگ نہیں ہوگا تو اسے "داد" نہ دے کر مجبور کر دیتی ہے کہ وہ اس کی ہم آہنگی پر مجبور ہو جائے، بیچارہ شاعر جس کی دماغی محنت کی قیمت "داد" کے سوا بازارِ سخن میں کچھ اور ہے ہی نہیں۔ مجبوراً سوسائٹی کے مذاق کی پذیرائی کرتا ہے اور اس طرح سوسائٹی غالب اور شاعر مغلوب رہتا ہے۔

اسی ہفتے عربک کالج دہلی کے ہال میں ایک مشاعرہ ہو چکا ہے اس کی دوسری نشستِ شبانہ میں

میں نے دیکھا اور سنا کہ ایک پردہ نشین خاتون نے جنابِ صدر سے درخواست کی کہ وہ نظم پڑھوائی جائے، جس کا عنوان ہے "جمنا کے کنارے" شاعر نے یہ نظم پورے جوش وخروش اور بلند بانگی سے سنائی۔ اس نظم میں ایک ہندو دوشیزہ کے سراپا کی تصویر کھینچی گئی ہے جو جذباتی اعتبار سے اگر بالکل عریاں نہیں کہی جا سکتی تو قریب قریب عریاں ضرور تھی۔ نظم سن کر عربک کالج کا ہال گونج اٹھا اور ہر طرف سے داد وتحسین کی صدائیں بلند ہونے لگیں۔ یہ ہے آپ کی سوسائٹی کا مخلوط مذاق، جس میں عورتیں مرد جوان اور بوڑھے سب شریک ہیں۔ یہ نظم اس حال میں سنائی گئی جس کی دیواروں پر بہت سے شمس العلماء فضلا، رہنمایانِ قوم، شعرا، اور ادبا کی تصویریں آویزاں ہیں۔ یہ اپنی کھلی ہوئی مگر بے نور آنکھوں سے دیکھ رہے تھے اور روحانی کانوں سے سن رہے تھے کہ عربک کالج ہال میں بیٹھنے والی پبلک کیا سن رہی ہے۔ میں دریافت کرتا ہوں کہ زعمائے قوم کی یہ تصویریں کیا صرف نمائشی ہیں، کیا انھیں صرف در ودیوار کی زینت کے لئے آویزاں کیا گیا ہے؟ مجھے بتائیے ان کے تصورات اور ان کے اعمال و کردار "جمنا کے کنارے" مرتب ہوئے تھے یا مسجدوں کے صحن میں؟ کیا ان کی موجودگی میں بھی کسی شریف خاتون کو عربک کالج کے اس ہال میں ایسی نظم کی فرمائش کرنے کی کبھی جسارت ہوئی تھی؟ اگر نہیں تو ماضی وحال کا مقابلہ کرکے دورِ حال کے شاعر اور سامع کی ذہنیت کا اندازہ کیجئے۔ اور پھر ماتم!

"ببیں تفاوتِ ذوق از کجاست تا بہ کجا"

یہ غالبیت ومغلوبیت برابر اور مسلسل چلی جاتی ہے۔ اور ہم ہر مشاعرے میں اسے محسوس کرتے ہیں مگر ہمارا خیال کبھی ادھر نہیں جاتا کہ ہم سوسائٹی کی اصلاح کرکے ادب کو زندگی کے اہم واقعات کا آئینہ دار بنائیں اور قوم کے تفریحی وجذباتی عناصر کو بیکار کرکے ان میں تعمیری، اصلاحی زندگی کا نیا اور کارآمد خون پیدا کردیں جو تخریب کے جراثیم سے قطعاً پاک ہو۔

شاعر اپنے زمانہ کا معنوی استاد اور پیغمبر ہوتا ہے۔ اس سے ملکوں اور اقلیموں نیز قوموں کی تعمیر و اصلاح کا کام وابستہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی تخلیق ہر ملک میں ہوتی ہے۔ لیکن شاید آپ حضرات کو معلوم نہ ہو کہ ہر ملک کی شاعری نے اپنے رجحانات اور مقاصد تبدیل کرلئے ہیں۔ اردو شاعری

فارسی شاعری کی مقلد ہے۔ مگر فارسی شاعری نے بھی ایران میں نیا جنم لے لیا ہے۔ اب وہاں قومیات و سیاسیات پر علی العموم فکر فرمائی ہوتی ہے اور جذباتی شاعری کا کوئی نام بھی نہیں لیتا۔ یہی حال ترکستان اور دوسرے ممالک میں بھی ہے لیکن ہندوستان ابھی تک اسی تقلید و نقالی کے غلط دوراہے میں پڑا ہوا اردو شاعری کی قدامت کا ترجمان و علم بردار ہے۔ اور صرف سوسائٹی اس کی اس قدامت پسندی کی ذمہ دار ہے۔

تو کیا اس کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا؟ کیا ہم اپنی ادبی مجالس کو اس ارتفاعی اور ارتقائی منزل تک نہیں پہنچا سکتے جہاں تخریب و تضیع کی ہوا بھی نہیں پہنچ سکتی۔

میرے خیال میں اس کا ایک ہی علاج ہے اور وہ یہ ہے کہ مشاعروں کو کسی طرح عوام سے محفوظ کر لیا جائے یعنی ایسا انتظام کیا جائے کہ سوائے اہلِ علم اور سخن فہم افراد کے جاہل اور بدمذاق عوام ہمارے مشاعروں میں کسی طرح شریک نہ ہوں۔ عوام کے لئے ہمارے مشاعروں اور ادبی مجالس میں دور و نزدیک اوپر نیچے، کہیں بھی جگہ نہ ہو۔ جب ہمارے مشاعروں میں بدذوق و کم سواد مخلوق شریک نہ ہوگی اور صرف تعلیم یافتہ اور علم دوست حضرات شرکت فرمائیں گے تو یقیناً ہمارے شعرا اس نئی علمی و ادبی سوسائٹی کو اپنا ہم آہنگ بنانے کے لئے اپنا نصب العین شاعری بھی بدل دیں گے۔ کوئی تعلیم یافتہ ترقی پسند اور فضا شناس انسان، یہ کبھی پسند نہ کریگا کہ اس کے کانوں میں جذباتی، معاملاتی، رکیک اور گندہ اشعار ٹھونسے جائیں۔ وہ ہمیشہ اس قسم کے اشعار سے نفرت کریگا جن کا مقصد جنسی ہیجان پیدا کرنا ہو۔ اور جو سننے والوں کو بیداری کے بجائے سو جانے اور مر جانے کا پیام دیتے ہوں۔ تفریحی جذبات کی بیداری اور تعمیری افکار کی گراں خوابی یقیناً ایک زوال پذیر قوم کی موت ہے۔ قوم کی زندگی عبارت ہے احساسات و عزائم کی زندگی سے جب تعمیری احساسات زندہ ہوں گے تو قوم خود بخود زندہ ہو جائے گی۔ شاعر کا کام قوموں کو سلانا نہیں بلکہ جگانا ہے۔ لیکن جو قوم اپنے ساتھ اپنے شعرا کو بھی دعوتِ خواب دے۔ کیا اس قوم کے اس طرزِ عمل کو مستحسن کہا جا سکتا ہے؟ میری رائے میں آپ میں سے کوئی اس کی تائید نہیں کر سکتا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر موجودہ دورِ زوال میں قوم کے تفریحی امکان کے تمام دروازے بند کر دیئے جائیں تو کیا ہماری قوم افکار و ترددات سے پریشان ہو کر پاگل نہ ہو جائیگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شاعری، کتنی ہی متین اور سنجیدہ کیوں نہ ہو؟ اگر اس میں موسیقی، محاکات ترتیبِ الفاظ، فصاحت، حسنِ بندش اور تخئیل کی خوشگواری موجود ہو تو اعلیٰ اور سنجیدہ طبقوں کے لئے وہ بھی سببِ تفریح ہو سکتی ہے۔ تفریح صرف جنسی جذبات کے ابھرنے ہی سے نہیں ہوتی۔ دماغی اور ذہنی بیداری و شگفتگی سے بھی ہوتی ہے۔ ہم جہاں صرف معاملہ بند شعرا کے کلام سے محظوظ ہوتے ہیں، وہاں غالب و اقبال کا متین، بلند اور فلسفیانہ کلام بھی ہمیں محظوظ اور مسرور کرتا ہے۔ یہی اہتزاز کافی ہے۔ اتنی ہی تفریح بہت ہے۔ اور اس کے آگے لغویت۔ میں نے جو علاج بتایا ہے اُسے آزما کر دیکھئے انشاء اللہ سو فیصدی کامیاب ہوگا۔

فی الحقیقت مشاعرے عوام کے لئے نہیں ہیں۔ عوام کے لئے (جن سے میری مراد جہلا ہیں) تھیٹر اور سنیما تفریح کے لئے کافی ہیں۔ مشاعرے صرف خواص تک محدود ہونے چاہئیں۔ اور عوام کے لئے قدغن ہونا چاہئے کہ وہ ہماری علمی و ادبی مجالس میں بالکل شریک نہ ہوں۔ بہت ممکن ہے کہ یہ قدغن سوسائٹی کے لئے ایک سبق اور تازیانہ ہو۔ اور سوسائٹی ہماری ادبی مجالس میں شریک ہونے کی اہلیت پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اس طرح گویا ہم اس کی تحدید یا توہین کر کے اس کی ترقی و بیداری کے لئے ایک صحیح راستہ کھول دیں گے۔ اور پھر ایک ایسا وقت آئے گا کہ یہی پست سوسائٹی جو آج ہمیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے۔ ذہنی و دماغی صلاحیتوں سے بہرہ مند ہو کر پھر ہم سے آملے گی اور ہم اس وقت اپنی کوششوں کا حاصل "عام بیداری" کی صورت میں دیکھ کر واقعی ایک حقیقی مسرت حاصل کر سکیں گے۔

حضرات! میں جانتا ہوں سوسائٹی کا غلبہ اتنا قوی ہو چکا ہے کہ میری کمزور آواز اس کی اصلاح نہیں کر سکتی لیکن میں اپنی ہی آواز بار بار بلند کروں گا۔ سوسائٹی اور شعرا کی پُر جمود رگِ حمیت کو بار بار جھنجوڑوں گا اور اس وقت تک جھنجوڑتا رہوں گا جب تک کہ مجھے اپنے مقصد میں کامیابی نہ ہو جائے۔

میں اس علمی و تعلیمی دور کے فرزندانِ ملک سے مایوس نہیں ہوں۔ اگر آج کی ادبی صحبت میں

کوئی ایک شخص بھی میرا ہمنوا ہوکر مشاعروں کی تجدید و تہذیب پر آمادہ ہوگیا تو میں اسی کو اس خطبے کا حاصل و مآل سمجھوں گا۔ ہر تحریک کے لئے عمل اور ہر عمل کے لئے نمونے کی ضرورت ہے جب تک ہم ایسے مثالی مشاعرے قائم نہ کریں گے ہمیں اس تحریک کی افادیت کا یقین نہیں ہوسکتا۔ آپ ایک مشاعرہ ایسا قائم کیجئے جس میں سب تعلیم یافتہ اور صاحبِ ذوق سامعین شریک ہوں۔ ہندوستان میں ہر جگہ اس کی تقلید و تائید رفتہ رفتہ ہونے لگے گی اور مشاعروں کا موجودہ غلط نظام آپ کو خود بخود ایک دن بدلا ہوا نظر آنے لگے گا۔

میں کئی راتوں کا جاگا ہوا ہوں۔ طبیعت مضمحل ہے۔ دماغ ماؤف ہے۔ اس لئے آج کی صحبت میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتا۔ مجھے یقین ہے کہ میرے علم دوست بزرگ میری اس گذارشِ مختصر کو شاعری نہ سمجھیں گے۔ اور شعر کی طرح سن کر بھول نہ جائیں گے۔ بلکہ اس تحریک کو عملی صورت دے کر میری ہم آہنگی و ہمنوائی فرمائیں گے۔

ادبیات
شمع شبستان سے

از جناب الم صاحب مظفر نگری

چھا رہا ہے وسعتِ عالم پہ رنگِ انقلاب — شورشیں ہستی کی ہو جانے کو ہیں مصروفِ خواب
ہوش فرسا کیف بن کر بڑھ رہی ہے تیرگی — ہے مسلط ہر طرف بیداریوں پر خامشی
بستیوں سے طائرانِ خوشنوا منہ موڑ کر — جا رہے ہیں آشیانوں کی طرف باہمدگر
ہے کنارے پر افق کے مضمحل یوں آفتاب — جیسے مرجھائے سرِ شاخِ چمن کوئی گلاب
دامنِ گلہائے رنگیں پر شفق کی روشنی — یوں ہے لرزاں جس طرح غم سے شبابِ زندگی
چاند اور تاروں کی اب محفل سجائی جائیگی — کہکشاں اپنے افق سے رنگ و بو برسائے گی
عاملِ شب کے تصرف میں ہیں شہر و دشت و در — چھا گئی ظلمت جہاں کے روئے جلوہ بار پر
ہے زمیں سے آسماں تک ظلمتوں کا انتظام — بن گئی تاریکیوں کا مستقر دنیا تمام

ہیں کہ ہوں پروردۂ کیفیتِ درد و محن — اپنے غم خانے میں ہوں یوں شمع سے گرمِ سخن

ایک تو ہے مظہرِ یک رنگ سوز و ساز کا — رونقِ کاشانۂ ہستی ہے ہر جلوہ ترا
بے نیازِ درد ہو کر جو ہیں پابندِ سکوں — دے رہی ہے چپکے چپکے تو انھیں درسِ جنوں
ہے زباں پر تیری ہر دم داستانِ رازِ عشق — تیرا ہر شعلہ ہے بزمِ نازنیں غمازِ عشق
ہے بساطِ بزمِ شادی پر کبھی جلوہ فروش — حلقۂ ماتم میں گاہے ترجمانِ درد و سوز
قصرِ شاہی میں نہیں ہے صرف تو عشرت نواز — خانۂ درویش میں بھی تیرا دیکھا ہے گداز
ہے ترا ممنونِ احساں گوشۂ طاقِ حرم — پُر ضیا ہے تیری تابانی سے ہر بیت الصنم
تجھ سے قائم گیسوئے لیلائے شب کی زینتیں — تجھ سے بڑھ جاتی ہیں راتوں کو چمن کی زینتیں
ہیں مُقر تیری وفا کے سب یہ عالم دیکھ کر — شام سے تا صبح جلتی ہے کسی کی قبر پر

یہ تو سب سچ ہے مگر اے رونقِ بزمِ جہاں
ہے حقیقت سے معرا تیری ہر اک داستاں

یہ ترا ذوقِ تپش یہ ترا آئینِ گداز
سر بسر محفل میں ہے پابندِ قانونِ حجاز

ہے تری دل سوزیوں کی طرزِ غم رہنِ شہود
تیرے ہر آنسو میں پوشیدہ ہے اک شوقِ نمود

حسن بھی ہوتا ہے یوں بے پردہ و رسوا کہیں؟
پیشِ پروانہ یہ عریانی یہ نازِ آتشیں

ہوشیار اے ناشناسائے فریبِ زندگی
جنبشیں کچھ اور کہتی ہیں ہوائے بزم کی

دیکھ اس کا سوزِ پنہانی ہے بیحد و قیاس
جو کہ ہے آغاز و انجامِ محبت ناشناس

جو کہ ہے راہِ وفا میں بے نیازِ کارواں
ڈھونڈتا پھرتا ہے اس کو آپ منزل کا نشاں

ہے لئے دامن میں اپنے ہر رخ تصویرِ یار
وہ نظر جو ہے پسِ ہر پردہ بھی مصروفِ کار

اس حقیقت سے کہاں واقف ہے موجِ پرخروش
سینکڑوں طوفاں ہیں آغوشِ ساحل میں خموش

خامشی کہنا فغاں کو گمرہیٔ ذوق ہے
ہستیٔ گل اک ہجومِ نالہ ہائے شوق ہے

منکشف ہوتا ہے اس پر رازِ ہستی واقعی
بے پئے رہتا ہے جو مستِ شرابِ بیخودی

تو سمجھتی ہے کہ میں مستیٔ ہر پروانہ ہوں
بادۂ حسنِ محبت ساز کا میخانہ ہوں

بزمِ ہستی میں تجلی ہے مری جانِ شعور
ہے مری تنویر سے ہر جلوہ پابندِ ظہور

یہ تصور یہ تخیل ہے غلط اے بے خبر
ہے نگاہوں سے تری رازِ حقیقت مستتر

تجھکو کیا معلوم دل پر سوز برساتا ہے کون
پھونکتا ہے کون کس کو اور پھنکا جاتا ہے کون

کس نے پروانے کو بخشا ہے مذاقِ آرزو
بن کے جگنو کر رہا ہے کون کس کی جستجو

یہ سحر یہ شام یہ قوسِ قزح یہ کہکشاں
یہ ستارے یہ شفق یہ بحر یہ موجِ رواں

یہ ہوا یہ ابر یہ تنظیمِ ہستی کا کمال
کچھ خبر ہے کس کے جلوے کا ہے عکسِ بے مثال؟

تو نہیں واقف بتاؤں میں رہِ منزل تجھے
آ، دکھا دوں تیری آنکھوں سے حق و باطل تجھے

جلوۂ حسنِ ازل کی بزمِ ہستی ہے نمود
وہی شاہد ہے وہی مشہود ہے وہی شہود

ماسوا اس کے تعین کی ہے سب افسوں گری
محفلِ ارضی ہو وہ یا بزمِ چرخِ اخضری

تبصرے

غایۃ البلاغۃ فی معرفۃ علم البلاغۃ | مولفہ مولانا ابو النصر رحمۃ العلی خان السامی۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ہر دو حصص ۲۱۲ صفحات قیمت درج نہیں۔ غالباً مصنف کے پتہ پر موضع سیکر بالی ضلع گجرات پنجاب سے ملیگی۔

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ فاضل مصنف نے یہ کتاب عربی زبان میں معانی وبلاغت پر لکھی ہے مختصر المعانی کے انداز پر اس میں بھی تین فن ہیں مگر ان میں سے پہلا فن فصاحت دوسرا فن علم معانی اور تیسرا فن علم البیان پر ہے۔ فن بدیع اس میں نہیں ہے۔ لائق مولف نے ہر فن کو ایک مقدمہ اور پھر متعدد ابواب اور ابواب کو فصول واصول پر تقسیم کرکے مباحث کا تجزیہ کردیا ہے اور اس طرح متعلم کے لئے مسائل کو سمجھنے اور یاد کرنے میں سہولت بہم پہنچائی ہے۔ اگر یہ کتاب عربیت کے اعتبار سے بھی بلند مرتبہ ہوتی تو بہت اچھا ہوتا۔ پھر کتابت اور طباعت کا بھی زیادہ اہتمام نہیں کیا گیا۔ نولکشور پریس کی پرانی درسی مطبوعہ کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی صورۃً ایک فرسودہ اور پرانی کتاب معلوم ہوتی ہے بہرحال مولانا سامی کی یہ محنت لائق داد اور اس عہد میں عربیت کے مسائل فنی پر عربی زبان میں ایک اچھی کتاب لکھ سکنے کی ہمت اور لیاقت قابلِ قدر وتحسین ہے۔ امید ہے کہ عربی زبان وادب کے اساتذہ اور طلبا اس کو اپنے لئے مفید پائیں گے۔

العروض النظامی | تقطیع کلاں ضخامت ۸۸ صفحات قیمت ۱۲/

یہ کتاب بھی مولانا رحمت العلی خاں صاحب کی تصنیف ہے جو عربی زبان میں ہے۔ اس کا موضوع علم عروض ہے۔ کتاب چار ابواب پر تقسیم ہے جن میں شعر کی حقیقت۔ وزن کی اہمیت وضرورت، عربی بحریں اور ان کے اوزان۔ زحافات اور ان کے متعدد اقسام۔ قافیہ کی تعریف، اس کے اقسام، عیوب اور محاسن یہ تمام چیزیں بسط وتفصیل سے مثالوں کے ساتھ ساتھ بیان کی گئی ہیں۔ عربی زبان وادب کے

طلبار کے لئے یہ کتاب بہت اچھی ہے اس میں بعض چیزیں ایسی ملیں گی جو عروض المفتاح اور محیط الدائرہ میں نہیں ہیں۔

موت وحیات اقبال کے کلام میں۔ ضخامت ۳۲ صفحات قیمت ۴ر

اقبال کا تصور زمان ومکان۔ ضخامت ۸۰ صفات قیمت ۱۰ر

اقبال کے چند جواہر ریزے۔ ضخامت ۲۷ صفحات قیمت ۱۰ر

• یہ تینوں کتابچے اچھی کتابت وطباعت اور دیدہ زیب سرورق کے ساتھ اقبال اکیڈمی ظفر منزل تاج پورہ لاہور نے شائع کئے ہیں۔ پہلے دونوں کتابچوں کے مرتب اور مصنف جامعہ عثمانیہ کے فاضل پروفیسر ریاضیات ڈاکٹر رضی الدین صاحب صدیقی ہیں۔ آپ نے پہلے کتابچہ میں اقبال مرحوم کے نظریہ موت وحیات پر روشنی ڈالی ہے اور اس سلسلہ کے جتنے اشعار آپ کو مل سکے ہیں ان کو علمی ترتیب کے ساتھ اس طرح جمع کر دیا ہے کہ پڑھنے والا ڈاکٹر اقبال کے نظریہ موت وحیات کی نسبت کسی اشتباہ میں نہیں رہتا۔ لیکن یہ بحث بڑی دلچسپ اور مفید تھی اگر ڈاکٹر صاحب اس پر ذرا بسط وتفصیل سے کلام کرتے تو بہت اچھا ہوتا۔

دوسرے کتابچہ میں ڈاکٹر صاحب نے زمان ومکان سے متعلق پہلے عوام کا، پھر علی الترتیب حکمائے یونان، حکمائے اسلام اور جدید فلاسفہ اور سائنسدانوں کا تصور بیان کیا ہے۔ اس کے بعد آئین شٹائن کے نظریہ اضافیت میں زمان ومکان کا تصور بیان کرنے کے بعد اقبال مرحوم کے تصور زمان ومکان پر ان کے اشعار اور خطبات کی روشنی میں بحث کی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ مذہب اور الٰہیات کے بہت سے اصول کا فلسفیانہ طور پر سمجھنا زمان ومکان کی حقیقت کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ اس بنا پر یہ بحث بڑی اہمیت رکھتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اقبال کے نام لیواؤں میں اس بحث پر گفتگو کرنے کا سب سے زیادہ حق ڈاکٹر صاحب موصوف کو ہی ہو سکتا تھا۔ یہ مقالہ بڑا دلچسپ مفید اور پُر از معلومات ہے۔

تیسرے کتابچہ میں پروفیسر خواجہ عبدالحمید صاحب گورنمنٹ کالج لاہور نے اقبال مرحوم کے ان متفرق ملفوظات کو جمع کیا ہے جو پروفیسر صاحب نے آنمرحوم کی زبان سے وقتاً فوقتاً مختلف صحبتوں

اور مجلسوں میں سنے تھے۔ یہ ملفوظات کیا ہیں؟ ادبی، اخلاقی، معاشرتی، مذہبی اور نفسیاتی بلکہ سیاسی قسم کے بھی لطیف شذرات ہیں جن سے اقبال مرحوم کے مختلف ذہنی رجحانات اور ذوقی و وجدانی امیال و عواطف پر روشنی پڑتی ہے۔

اسلام اور اشتراکیت | ضخامت ۴۸ صفحات تقطیع خورد، کتابت طباعت بہتر۔ قیمت ۶ر پتہ:۔ اقبال اکیڈمی ظفر منزل تاج پورہ - لاہور

اس مختصر سے رسالہ میں جس کے مصنف کا نام بھی درج نہیں کیا گیا ہے۔ اشتراکیت کی تعریف اس کی چند قسمیں، اشتراکیت کا مقصد، اس کا بنیادی تصور اور انقلاب روس کی مختصر تاریخ بیان کرنے کے بعد فلسفۂ تاریخ اور تاریخ کی روشنی میں اشتراکیت کے اصول اور اس کے بنیادی تصور پر فاضلانہ تنقید کی گئی ہے اور پھر یہ بتایا گیا ہے کہ سرمایہ داری کے مصائب کا علاج اشتراکیت نہیں بلکہ اسلام ہے زبان و بیان دلکش اور موثر ہے۔

یہ دلی ہے | از سید یوسف صاحب بخاری۔ تقطیع خورد ضخامت ۱۹۲ صفحات قیمت مجلد دو روپیہ پتہ:۔ مکتبہ جہاں نما اردو بازار جامع مسجد دہلی۔

دلی مرحوم پر اردو زبان میں متعدد مفید اور پُر از معلومات کتابیں شائع ہو چکی ہیں، لیکن یہ کتاب اپنے بانکپن اور اچھوتے انداز کی وجہ سے سب سے نرالی ہے۔ اس میں لائق مصنف نے جو بخاری ہونے کے باوجود خود دہلوی ہیں اور دہلی کی پرانی تہذیب اور شہری روایات سے پوری طرح باخبر ہیں۔ دہلی کی پرانی سوسائٹی ان کے رہن سہن کے طور طریق، ان کے کھیل اور تفریحی مشاغل، شادی بیاہ کے رسوم، مختلف پیشے اور ان کی خصوصیات، دلی کی گلیاں اور خاص خاص محلے، ان سب چیزوں کو مختلف عنوانات کے ماتحت بڑے دلچسپ و دلآویز انداز اور خاص دلی کی بولی میں بیان کیا ہے۔ یوں تو اس کتاب کا ہر مضمون عبرت آموز، نئے نئے محاوروں اور دلی کی ٹکسالی بولی کے خاص خاص لفظوں کی وجہ سے مفید اور پر از معلومات ہے لیکن آخری مضمون "دلی کی پتنگ بازی" تو نہایت ہی خوب، بیحد دلچسپ اور خاص پتنگ بازی کے سلسلہ کی جامع معلومات کے اعتبار سے بہت قابل قدر ہے۔ ہمارے نزدیک

دہلی سے متعلق یہ کتاب اردو لٹریچر میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔

اعمال نامہ | از جناب سر سید رضا علی صاحب تقطیع کلاں ضخامت ۵۲۷ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد با تصویر آٹھ روپیہ پتہ:۔ ہندوستانی پبلشرز دہلی۔

سر سید رضا علی صاحب کے نام سے ہندوستان کا کون لکھا پڑھا ہوگا جو واقف نہ ہو، جن لوگوں کو مشاعروں یا عام جلسوں میں موصوف کے چست اور بلیغ فقرے اور دلنشین و نکات آفریں تقریریں سننے کا اتفاق ہوا ہے وہ آپ کی ذہانت و فطانت، حاضر جوابی اور بذلہ سنجی کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ لیکن موصوف نے یہ کتاب لکھ کر جو ان کی اپنی خود نوشت سوانح عمری ہے اپنے چند اور گونا گوں کمالات کا اظہار کیا ہے۔ اس کتاب سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سر سید رضا علی جس طرح ایک شگفتہ بیان اور بذلہ سنج مقرر ہیں۔ اسی طرح وہ اردو کے بلند پایہ ادیب بھی ہیں۔ آپ کا اندازِ تحریر نہایت شگفتہ اور زبان بڑی شیریں اور رس بھری ہے۔ بعض بعض فقرے تو بیساختگی میں قلم سے ایسے نکل گئے ہیں کہ ذوقِ سلیم ان کو بار بار پڑھتا ہے اور ہر مرتبہ نیا حظ اٹھاتا ہے۔ عربی فارسی کے بھاری بھرکم الفاظ کے بجائے مانوس ہندی کے لفظوں کی گھلاوٹ اور پھر اس پر بلیغ اشاروں اور کنایوں کی ملاوٹ عجب لطف دیتی ہے

موصوف نے علیگڈھ میں تعلیم پائی۔ اس کے بعد مختلف قومی اور ملی اداروں میں ایک سرگرم کارکن کی حیثیت سے شریک رہے۔ پھر حکومت کی نظرِ انتخاب نے آپ کو نوازا تو بڑے سے بڑے سرکاری عہدہ پر فائز ہوئے۔ علاوہ بریں طبیعت خفی چلبلی اور منجس، مذاق شستہ اور پاکیزہ، تقریر دل پسند اور دل نشین، مشرب وسیع اور فطرت باہمہ آمیز، اس بنا پر تقریباً ہر سوسائٹی اور ہر پارٹی میں شریک رہے اور مختلف جماعتوں کے بڑے بڑے لوگوں سے خوب گھلنے ملنے کا موقع ملا۔ اس بنا پر یہ کتاب فاضل مصنف کے ذاتی سوانح وحالات کا ہی آئینہ نہیں ہے بلکہ ہندوستان کے پچاس سال کی تعلیمی۔ ادبی، مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور اقتصادی تاریخ بھی ہے۔ پھر کمال یہ ہے کہ جو کچھ لکھا ہے بے لاگ اور غیر جانبدار ہو کر لکھا ہے۔ گفتنی اور ناگفتنی دونوں قسم کی باتیں بے جھجک کہہ ڈالی ہیں۔ اس میں آپ کو ادبی محاکے بھی ملیں گے اور معاشرتی اصلاح پر وعظ و نصیحت بھی۔ سیاسی پارٹیوں کے کارناموں کی روئداد بھی ملے گی اور راعی و رعایا کے باہمی تعلقات

کی پردرد داستان بھی نوجوانوں کے رندانہ قہقہے۔ بوڑھوں کی سنجیدہ واعظانہ ہدایتیں اور فہمائشیں، حسن و شباب کی گھاتیں عشق والفت کی باتیں۔ شعر و نغمہ، موسیقی اور ترنم۔ سیاست اور تعلیم، خاندانی رشتے ناطے۔ غرض یہ ہے کہ اس کتاب میں سبھی کچھ ہے جس سے صاحب سوانح کے متنوع ذوق اور اس کی پختگی کا پتہ چلتا ہے۔ اس موقع پر ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اس کتاب کو دیکھکر ہمیں خوشی بھی ہوئی اور ایک افسوس بھی، خوشی اس کی کہ فاضل مصنف نے یہ کتاب لکھکر اردو لٹریچر میں ایک بیحد دلچسپ اور پُر از معلومات کتاب کا اضافہ کیا ہے اور افسوس اس کا کہ سید صاحب زبان و ادب کا اتنا اچھا اور شگفتہ ذوق رکھنے کے باوصف سرکاری عہدہ اور سیاسی جھمیلوں میں الجھکر رہ جانے کے باعث تحریر و تصنیف کے لئے کوئی وقت نہیں نکال سکے جس میں وہ یقیناً بہ نسبت سیاست کے زیادہ بہتر کام انجام دے سکتے۔

گھی شکر اور نئی کہانیاں | از جناب شفیع الدین صاحب نیر۔ تقطیع خورد طباعت و کتابت بہتر سرورق بہت خوبصورت اور دلپسند۔ گھی شکر کی ضخامت ۲۰ صفحات اور نئی کہانیاں کی ضخامت ۶۲ صفحات قیمت دونوں کی ۹ر پتہ :۔ مکتبہ جامعہ دہلی

جناب نیر صاحب بچوں کی کتابوں کے مقبول اور محبوب مصنف ہیں۔ آپ کی کتابیں زبان و بیان اور معلومات دونوں کے لحاظ سے دلچسپ بھی ہوتی ہیں اور مفید بھی جنھیں بچے بڑے شوق سے پڑھتے یاد کرتے اور ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ گویا نیر صاحب کی کتابیں بچوں کے لئے کھیل کا کھیل ہیں اور سبق کا سبق۔ چنانچہ یہ خصوصیات آپ کی زیر تبصرہ ان دونوں کتابوں میں بھی جو متفرق عنوانات پر چند نظموں کا مجموعہ ہیں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ پہلی کتاب میں ہر نظم "میں کیا ہوں یہ بتلاؤ تم" کے سوالیہ عنوان سے شروع ہوتی ہے جس میں کسی خاص چیز کی عام خصوصیات اور اس کے اوصاف و لوازم بتاکر اس چیز کا نام دریافت کیا گیا ہے۔ اس طرح ان نظموں کی حیثیت ایک قسم کی پہیلیوں کی سی ہے جو بچوں کی دماغی استعداد کے مطابق بڑی قابلیت سے مرتب کی گئی ہیں۔ آخر میں تصاویر کے ذریعہ ان پہیلیوں کا جواب بھی بتا دیا گیا ہے۔

تلخ و شیریں۔ | از صلاح الدین صاحب قریشی۔ تقطیع خورد ضخامت دو سو صفحات کتابت و طباعت بہتر

قیمت مجلد دو روپیہ۔ پتہ:۔ مکتبہ جہاں نما اردو بازار جامع مسجد دہلی۔

یہ چند افسانوں کا مجموعہ ہے جو عربی اور انگریزی کے چند نامور افسانہ نگاروں کے افسانوں کے تراجم ہیں۔ زبان بحیثیت مجموعی رواں اور سلیس اور انداز بیان شگفتہ اور دلچسپ ہے۔ کچھ یہ افسانے عریانی سے بھی پاک ہیں۔ فرصت کے اوقات میں ان کا مطالعہ دلچسپی کا سبب ہوگا۔

کنول | از ڈاکٹر اعظم کریوی تقطیع خورد ضخامت ۲۵۶ صفحات طباعت و کتابت عمدہ قیمت مجلد ۱۲/ پتہ:۔ عبدالحق اکیڈمی اردو گلی حیدر آباد دکن

ڈاکٹر اعظم پریم چند آنجہانی کی طرح اردو کے ان نامور افسانہ نگاروں میں سے ہیں جو محض فیشن کے لئے نہیں لکھتے بلکہ ان کی تحریروں کی ایک خاص غرض و غایت ہوتی ہے۔ ڈاکٹر اعظم کے افسانے بالعموم دیہاتی زندگی۔ ہندو تہذیب و تمدن اور عام ہندوستانی معاشرت سے متعلق ہوتے ہیں۔ زبان شگفتہ، دلکش اور رواں ہوتی ہے۔ اس کتاب میں موصوف کے بارہ مختصر افسانے شامل ہیں اور ہر افسانہ موصوف کے تمام خصوصیات افسانہ نگاری کا حامل ہے۔

ایک کہانی | تقطیع خورد ضخامت ۱۱۶ صفحات، طباعت و کتابت بہتر قیمت ۸/ پتہ:۔ کتب خانہ علم و ادب اردو بازار جامع مسجد دہلی۔

یہ دراصل ایک کہانی ہے جس کی تکمیل میں چھ ادیبوں۔ نیاز فتحپوری، سید علی عباس حسینی۔ ل۔ احمد۔ یلدرم۔ تاج۔ اور احمد شجاع نے حصہ لیا تھا۔ ان چھ ادیبوں نے ملکر ایک کہانی کو مکمل تو کر دیا ہے لیکن ہر ادیب نے اپنے حصہ کی تکمیل اپنے ہی خاص انداز میں کی ہے۔ جس کے باعث کہانی میں یکسانیت اور ہمواری نہیں رہ سکی بلکہ وہ پنچ رنگی ہوگئی ہے۔ اور درحقیقت یہ ایک افسانہ کا بہت بڑا نقص ہے۔ تاہم یہ شش رنگاپن افسانوی ٹیکنک کے لحاظ سے کتنا ہی بدنما ہو بذاتِ خود ایک دلچسپ چیز ہے۔ اور کہانی بھی پرلطف ہے۔

پارلیمانی طرزِ حکومت | از منظور الحسن صاحب ہاشمی بی۔ اے۔ تقطیع خورد ضخامت ۹۶ صفحات کتابت و طباعت متوسط قیمت ۱۲/ پتہ دارالاشاعت سیاسیہ حیدر آباد دکن۔

یہ کتاب بقامت کہتر ہی مگر بقیمت بہتر ہونے میں شبہ نہیں۔ اس کے شروع میں حکومت اور مملکت کی تعریف ،ان کا باہمی فرق۔ حکومت کے اقسام وغیرہ بتاکر پارلیمنٹری نظامِ حکومت پر بحث کی گئی ہے۔ اور اس نظام کے مختلف اداروں، ان کے طریقہائے کار۔ پھر مختلف ممالک میں پارلیمنٹری نظاموں کا باہمی فرق۔ یہ سب چیزیں سہل اور آسان زبان میں بیان کی گئی ہیں۔ شروع میں دو نقشے ہیں ایک طرزِ حکومت کے اعتبار سے جدید مملکتوں کا نقشہ ہے اور دوسرا پارلیمانی حکومتوں کا اجمالی خاکہ ہے۔ اردو زبان میں سیاست کی صحیح معلومات پر کتابوں کی شدید ضرورت ہے اس کتاب کو اس سلسلہ کی ایک مختصر سی کڑی سمجھنا چاہیے۔

نئی زندگی | تقطیع کلاں ضخامت ۲۰۸ صفحات کتابت وطباعت عمدہ قیمت عہ

پتہ:۔ دفتر نئی زندگی الہ آباد

نئی زندگی کے نام سے الہ آباد سے سیاسی رسالہ شائع ہوتا ہے زیر تبصرہ نمبر اس کا سنہ ۴۴ء کا سالنامہ ہے جو متفرق ابواب پر تقسیم ہے۔ پہلے باب "موجودہ جمود کیسے حل ہو" میں ملک کی مختلف سیاسی جماعتوں کے ممتاز ارباب فکر ورائے نے اپنے اپنے جماعتی نقطۂ نظر کے ماتحت یہ بتایا ہے کہ ہندوستان کا موجودہ جمود ان کی رائے میں کیونکر دور کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے باب کا عنوان "مسئلہ پاکستان اور حق خود ارادیت" ہے اس میں سب سے اچھا مضمون ہمارے نزدیک مولانا طفیل احمد صاحب کا ہے جس میں انھوں نے کسی جماعتی عصبیت کے بغیر سنہ ۱۶۰۰ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہندوستان میں قیام سے لیکر اب تک کے حالات کا بڑی سنجیدگی اور تعمقِ نظر سے جائزہ لیا ہے۔ اور یہ بتایا ہے کہ ملک کی آزادی میں سب سے بڑی رکاوٹ جداگانہ انتخاب ہے۔ مولانا کانگریس کو ہندوستان کی مشترکہ اور سب سے بڑی علمی اور سیاسی جماعت مانتے ہیں لیکن کھادی کی تحریک اور ستیہ گرہ (غالباً اس سے مراد عدم تشدد ہے) ان دونوں کے مخالف ہیں۔ مولانا کی رائے میں ہندوستان کو صنعتی اور فوجی اعتبار سے ترقی دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مشین کا بائیکاٹ کرنے کی بجائے زیادہ سے زیادہ مشین کا استعمال کیا جائے۔ اسی طرح اھنسا کے اصول پر عمل پیرا ہونے کی بجائے یہ ضروری ہے کہ ہندوستانی زیادہ سے زیادہ فوجی تعلیم وتربیت حاصل کریں۔ اس باب کے بقیہ مضامین میں مسلمانوں کے مطالبۂ پاکستان پر بحث کی گئی ہے کہ اس مطالبہ

کی بنیاد کن چیزوں پر ہے اور وہ چیزیں کس حد تک معقول اور درست ہیں۔ دوسرا باب قومی زبان کے مضامین کے لئے وقف ہے اس میں پروفیسر محمد اجمل صاحب کا مقالہ زیادہ واضح اور مدلل ہے۔ اگرچہ ہمیں خود اس سے اتفاق نہیں ہے کہ ہماری زبان کا رسم الخط رومن ہونا چاہیئے۔ چوتھا باب اتحاد عرب پر ہے جس میں صرف ایک مضمون عبدالرحمن صاحب صدیقی کا ہے۔ صدیقی صاحب نے یہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ عربی وفاق درحقیقت مدبرین فرنگ کی ایک چال ہے جس سے خدا کرے عرب کے لوگ محفوظ رہیں۔ پانچویں باب کا بھی صرف ایک مضمون ہے اور اس کا عنوان ہے ہندو تہذیب۔ چھٹے باب میں "اسلامی کلچر" آصف فیضی کا مقالہ بہت طویل ہے جس کا صرف ایک باب اس اشاعت میں چھپ سکا ہے۔ اس لئے اس کے متعلق کوئی رائے نہیں دی جا سکتی البتہ اس قسط میں بعض غلطیاں رہ گئی ہیں ان کی تصحیح کر لینی چاہیئے۔ صفحہ ۸ پر ہے "علیؓ خلیفہ اسلام نے دنیا اور اس کی دلربائی کو تین بار طلاق دی" یہ بیان صحیح نہیں ہے حضرت علیؓ نے نہیں بلکہ حضرت ابوذر غفاریؓ نے دنیا کو تین بار طلاق دی تھی۔ پھر اس صفحہ پر مکتی (نجات) کے متعلق مسیحی حل اور اسلامی حل کو قریب قریب یکساں بتانا بھی صحیح نہیں ہے، دونوں میں درحقیقت نجات کے بنیادی تصور کے لحاظ سے بہت بڑا فرق ہے۔ ہمایوں کبیر صاحب نے تاریخ ہند کی ایک جھلک میں اس مارکسی نظریہ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مناقشے اور جھگڑے دراصل مادی اسباب کی بنا پر ہوتے ہیں اور ان میں مذہبی یا تمدنی عناصر کی مداخلت محض اتفاقی اور عارضی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ لائق مقالہ نگار کے نزدیک آٹھویں صدی عیسوی میں سندھ پر عربوں کا حملہ محض تجارتی مقصد کے لئے تھا اسی طرح ۱۰۰۰ء میں محمود غزنوی کی ہندوستان پر تاخت یہاں کی دولت سمیٹنے کے لئے تھی۔ پھر جو افغان درۂ خیبر کے راستہ سے ہندوستان میں آئے تو ان کی آمد کا مقصد بھی اقتصادی ہی تھا لیکن افسوس ہے ہمایوں کبیر صاحب نے اپنے ان دعاوی کو ثابت کرنے کے لئے کچھ معقول دلائل پیش نہیں کئے۔ ان امور کا فیصلہ تو ان زمانوں کی مستند تاریخوں کی روشنی میں ہی ہو سکتا ہے اور متعدد اہل قلم اس پر کافی روشنی ڈال بھی چکے ہیں۔ متفرق مضامین میں مولانا شبلی از سید ریاست علی صاحب ندوی۔ عہد اکبری میں سنسکرت کتب اور فارسی تراجم از ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اور نئی تنظیم و اعلیٰ تعلیم از ڈاکٹر رضی الدین صدیقی بھی مفید و پر از معلومات اور قابل مطالعہ مضامین ہیں۔

برہان

جلد دوازدہم		شمارہ (۶)

جمادی الاخری ۱۳۶۳ھ مطابق جون ۱۹۴۴ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

خدا کا شکر ہے "اسلام کا نظامِ حکومت" اور "ہندوستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت" یہ دونوں کتابیں جن کا اب سے کئی ماہ پہلے برہان میں اعلان ہو چکا تھا اور چھپنے سے پہلے ہی جن کا غلغلہ اربابِ ذوق کے حلقہ میں بلند تھا۔ ندوۃ المصنفین کے معیارِ کتابت و طباعت کے مطابق چھپ چھپا کر تیار ہو گئی ہیں۔ ندوۃ المصنفین کے روایتی حسن کتابت و طباعت کے علاوہ معلومات کی جامعیت و ترتیب، زبان و بیان اور طرزِ استدلال و استخراجِ نتائج کے اعتبار سے ان دونوں کتابوں کی قدر و قیمت کیا ہے؟ بہتر یہ ہے کہ آپ خود ملاحظہ فرما کر ان کے متعلق آزادی کے ساتھ رائے قائم کریں۔

مشک آنست کہ خود ببوید نہ کہ عطار گوید

یوں تو موضوعِ بحث کے اعتبار سے دونوں کتابیں ہی اسلام اور مسلمانوں کے اہم مسائلِ عصریہ سے متعلق ہیں اور اس بنا پر ان کی اہمیت میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ تاہم اس وقت موخر الذکر کتاب "ہندوستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت" کے سلسلہ میں ایک چیز کا اظہار نہایت ضروری ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کے نصابِ تعلیم اور طرزِ تعلیم کا مسئلہ ایک عرصہ سے مسلمان اربابِ فکر کا موضوعِ بحث و گفتگو بنا ہوا ہے۔ لیکن اب تک اس وادی ہفتخواں کو طے کرنے کی کوئی کامیاب مہم شروع نہیں کی گئی۔ اس سلسلہ کی سب سے بڑی بدقسمتی یہ ہے کہ تعلیمِ جدید اور تعلیمِ قدیم کے نام سے مسلمانوں میں دو ایسے مستقل محاذ قائم ہو گئے ہیں کہ ان میں مصالحت کی بہ ظاہر کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ اربابِ تعلیمِ جدید اسلامیات و دینیات سے بیگانہ ہیں اور تعلیمِ قدیم کے اصحاب علومِ عصریہ و حاضرہ سے ناآشنا۔ حالانکہ ضرورت اس کی تھی کہ مسلمانوں کا نصابِ تعلیم اس طرح پر مرتب کیا جاتا کہ وہ دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہوتا اور اس کو پڑھنے کے بعد ایک مسلمان دین و دنیا کو باہم ملا کر

اکسیر پیدا کر سکتا۔

دونوں طبقوں کو ایک دوسرے سے قریب تر کرنے کی اب تک جو کوششیں ہوتی رہی ہیں وہ وہ اس بنا پر کامیاب نہیں ہوسکی کہ درمیان میں چند غلط فہمیاں اور بدگمانیاں ہیں۔ یا زیادہ صاف لفظوں میں یہ کہنا چاہئے کہ خود اعتمادی کے فقدان کے باعث دونوں جماعتوں میں کچھ ایسا جمود ذہنی پیدا ہوگیا ہے کہ ان میں مصالحت کے لئے کوئی پرجوش حرکت ہی پیدا نہیں ہوتی۔ دونوں جماعتوں کا یہ ذہنی جمود، علمی تعطل اور دماغی بے حسی مسلمانوں کے موجودہ انحطاط وتنزل کا سب سے بڑا سبب ہے اور اگر لیل ونہار یہی رہے اور چرخ گرداں کے کسی انقلاب نے مسلمانوں کے ڈوبتے ہوئے بیڑہ کو اچھال نہیں دیا تو نہیں کہا جاسکتا کہ انجام کیا ہوگا!

نصاب تعلیم کی اصلاح کے مسئلہ پر غور کرتے ہوئے بعض قدیم الوضع بزرگوں کے دلوں میں جو شک اور تردد پیدا ہوتا ہے اور جس کے باعث وہ نصاب تعلیم کے گلزار میں پرانی وضع کے پھولوں کے ساتھ چند نئی قسم کے پھولوں کو جمع کرنے کا حوصلہ نہیں کر سکتے اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے کبھی مسلمانوں کے قدیم نظام تعلیم۔ اس کی ہیئت ترکیبی اور اس کی ترتیب وتہذیب پر غور نہیں فرمایا۔ ان حضرات کو تاریخی طور پر اس کا پتہ ہی نہیں ہے کہ مسلمانوں میں قدیم وجدید تعلیم یافتہ کی تفریق کبھی نہیں ہوئی۔ ان کی تعلیم کا نصاب ہر زمانہ میں ایک ہی نوعیت کا رہا ہے۔ جو دینیات اور علوم رسمیہ وعصریہ دونوں پر مشتمل ہوتا تھا۔ اگر مسلمانوں کو اپنے قدیم نصاب تعلیم کی اس ہمہ گیری اور جامعیت کا علم تاریخی طور پر ہوجائے تو اس راہ کی بہت سی دشواریاں دور ہوسکتی ہیں اور پھر روشن خیالی اور بیدار مغزی کے ساتھ ان میں آگے بڑھنے کی جرأت بھی پیدا ہوسکتی ہے۔

'مسلمانوں کا نظام تعلیم وتربیت' نامی کتاب اسی ضرورت کو پیش نظر رکھکر لکھی گئی ہے۔ اس کا مقصد محض ایک علمی اور تاریخی تحقیق نہیں ہے بلکہ یہ بنیاد ہے اس عظیم الشان پروگرام کی جو کتاب کے فاضل مصنف حضرت مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی نے اصلاح نصاب تعلیم کے سلسلہ میں سرگرم جدوجہد کا آغاز کرنے کے لئے اپنے ذہن میں مرتب کیا ہے۔ چنانچہ مولانا اپنے ایک تازہ گرامی نامہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

"میرا خیال تو یہی ہے کہ عمر میں اگر کچھ مہلت بخشی گئی اور حیدرآباد کی ملازمت جس کی کشتی عنقریب ساحل پر پہنچنے والی ہے اس سے فراغت عطا ہوگئی تو زندگی کے باقی اوقات کو چاہتا ہوں کہ "تعلیمی ثنویت" کے بت کو توڑنے اور تعلیمی توحید کو قائم کرنے پر صرف کر دوں، یہی کتاب اس مسئلہ میں مقدمہ کا کام انشاء اللہ دیگی۔ اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ اس کتاب کو شائع کر کے آپ کے ادارہ نے صرف یہی کام انجام نہیں دیا کہ ایک کتاب اس نے شائع کر دی ہے بلکہ ایک عظیم اقدام کی طرف آپ نے قدم اٹھایا ہے۔ کاش آپ اور مولانا سعید احمد صاحب جیسے نوجوانوں کی ہمرکابی اس مسئلہ میں مجھے میسر آئے"

مولانا کے اس خط سے صاف واضح ہے کہ کتاب وقت کی کس درجہ اہم اور ضروری مہم کو سر کرنے کی نیت سے لکھی گئی ہے یہ کتاب اس مہم میں نشانِ راہ کا کام دیگی۔ اور جو حضرات قدیم وجدید کے ملاپ کو اب تک تردد وشک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ سے امید ہے ان کے خیالات کی بہت کچھ اصلاح ہو سکیگی۔

لاہور کے انگریزی اخبار ٹربیون مورخہ ۲۸ مئی سے یہ معلوم کر کے مسرت ہوئی کہ حکومت پنجاب نے ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر سید محمد عبداللہ لکچرار پنجاب یونیورسٹی کو ان کی تصنیف "فارسی ادبیات میں ہندوؤں کا حصہ" کے صلہ میں ایک ہزار کا انعام دیا ہے

اگرچہ ڈاکٹر صاحب کی علمی اور تحقیقی جدوجہد کے مقابلہ میں انعام کی یہ رقم کوئی بڑا وزن نہیں رکھتی۔ تاہم حکومتِ پنجاب نے ایک اردو کتاب کی قدردانی کر کے دوسرے صوبوں کی نمائندہ حکومتوں کے لئے ایک نمونۂ عمل پیش کیا ہے کہ ہر صوبہ کی حکومت کا فرض ہے کہ وہ اردو زبان میں علوم وفنون کی اشاعت اور اس کے ادب کی ترقی وترویج کے لئے سال بھر کی بہترین کتاب پر انعام دیکر مصنف کی حوصلہ افزائی کرے۔

نظریۂ موت اور قرآن

از مولانا سید ابوالنظر رضوی

(۴)

میں اپنی معروضات کے سلسلہ میں ایک غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتا ہوں کیونکہ بصورتِ دیگر مجھے اندیشہ ہے کہ میری ساری محنت بیکار نہ ہو جائے۔

برزخی مناظر نہ دیکھ سکنے کے متعلق جو دلائل میں نے پیش کئے ہیں ان کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ ان مناظر کو دیکھ سکنے کا کوئی امکان ہی نہیں رہا۔ اگر ایک معمولی شخص سچے خواب کے ذریعہ مستقبل اور عالمِ مثال کی صورتیں دیکھ سکتا اور ایک روحانی انسان بیداری کے ہی عالم میں مراقبہ کرتے ہوئے دیکھ سکتا ہے تو عالمِ مثال کے بعض مناظر ایک مرنے والے کو نظر نہ آسکنے کی کیا وجہ؟ جس طرح اتفاقی طور پر مستقبل کا حال بیداری یا خواب میں ہر شخص کے علم میں آسکتا ہے ایسے ہی بعض اتفاقات کا نتیجہ برزخی مناظر کا سامنے آجانا بھی ممکن ہے۔ لیکن چونکہ مستثنیات، امکانات اور اتفاقات کسی مستقل حقیقت کی ترجمانی نہیں کر سکتے اس لئے میں نے ان کا اعتبار کر سکنے سے انکار کر دیا۔ ورنہ مجھے اس حد تک تسلیم کرنے میں کوئی انکار نہیں کہ برزخی مناظر کے دیکھ سکنے کے امکانات ہیں۔ اور جو روحانی حضرات لطافتِ روحی سے بہرہ اندوز ہوں ان کے سامنے تو ضرور برزخی مناظر آہی جایا کرتے ہوں گے۔

قانونِ مرگ اور استعدادِ مرگ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے اگر اس مذہبی شبہ پر کوئی روشنی نہ ڈالی جائیگی کہ قرآن نے یہ کیوں دعویٰ کیا کہ دنیا کی اجتماعی قوت بھی لمحاتِ مرگ میں دیر و زود کے امکانات نہیں پیدا کر سکتی جبکہ مرگ و زیست بعض استعدادات کے وجود و عدم سے وابستہ تھی تو میں سمجھتا ہوں کہ مذہبی ذہنیت رکھنے والے اکثر اصحاب میرا نظریہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیں گے خواہ ایک طبقہ اسے

درخورِ اعتنا ہی کیوں قرار نہ دے۔

اس لئے سب سے پہلے اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ موت کے اوقات ہیں تقدیم و تاخیر نہ ہوسکنے سے قرآن کا کیا مطلب ہے؟ جہانتک میں سمجھ سکا ہوں تقدیم و تاخیر سے انکار کے دو پہلو ہوسکتے ہیں۔ یا تو علمِ الٰہی کے تحت ایسا فرمایا گیا۔ یعنی خدا کے علم و اطلاع میں موت کا جو وقت مقرر ہے اس کے خلاف نہیں ہوسکتا۔ یا یہ کہ جب خدا کا حکم کسی کی موت کے لئے صادر ہوجائے تو کوئی طاقت اس حکم کو واپس نہیں کرسکتی۔ اگر علمِ الٰہی کو تقدیم و تاخیر نہ ہوسکنے کا سبب قرار دیا جائے تو چونکہ بعض علماء اور محققین کے علی الرغم علمِ الٰہی کا نام تقدیر اور اندازہ موت نہیں اور نہ کسی چیز کا محض علم کوئی مستقل طاقت ہوسکتا ہے۔ جس میں نفوذ کی استعداد نہ ہو۔ اس لئے وہ کسی ہستی کے لئے لمحاتِ مرگ کا عملی اور خارجی تعین نہیں کرسکتا اور جو حقیقت حدودِ حیات کا عملی دنیا میں تعین نہ کرسکے وہ تقدیم و تاخیر کے امکانات میں رکاوٹ بھی نہیں ہوسکتی۔ ہاں حکم اور قضائے الٰہی کا نفاذ ضرور ایسی چیز ہے کہ اس کا کوئی طاقت مقابلہ نہیں کرسکتی۔

لیکن سوال یہ ہے کہ قضائے الٰہی کس قانونِ الٰہی کے تابع ہوتی ہے۔ یا ضوابط کی پابندیوں سے آزاد۔ ایک انسان آمرانہ طاقت اور ڈکٹیٹر شپ حاصل کرنے پر یقیناً قوانینِ اجتماعی کی گرفت سے باہر آکر بھی اپنی شہنشاہیت اور اقتدار کا اندازہ کرا سکتا ہے کیونکہ وہ قوانین اس کی انفرادی روح کے زائیدہ نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں مروجہ قوانین کی کمزوریوں سے بھی نجات پاسکنے کا راستہ یہی ہوسکتا ہے۔ لیکن کیا خدا کو بھی اپنی انفرادیت، اپنی ربوبیت اور اپنی الوہیت کا مظاہرہ کرسکنے کے لئے خود ساختہ قوانین شکست ہی کرنا پڑیں گے؟ کیا خدا کے ساختہ قوانین اتنے محدود دوائر اتنی تنگ دامانی اور اتنا اضمحلال رکھتے ہیں کہ کبریائی سطوت و جبروت کی نمائش نہ کرسکیں۔

کیا انسان کی قانون سازی اور خدا کی قانون سازی میں کوئی امتیاز و تفاوت نہیں پایا جاتا انسان کے ذہنی، نفسیاتی اور تمدنی ارتقا کی مناسبت سے قانونِ حیات میں جسے شریعت کہتے ہیں تغیرات کرنا تو قرینِ قیاس ہوسکتا ہے لیکن کلی، اجتماعی اور ابدی قوانینِ حیات میں جن کے سیلاب کی وادی

متعین کئے بغیر تخلیق وارتقائے کائنات کا آغاز ہی نہ کیا جاسکتا تھا۔ کیونکر گوناگونیوں کو قبول کرسکتے ہیں۔

قرآن کا دعویٰ ہے کہ اس کے نظامِ حیات میں بار بار مطالعہ کرنے کے باوجود کوئی تفاوت کوئی تغیر اور کوئی فرق محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ ہر ستارہ کی رفتار، ہر برق پارہ کی گردش، ہر شعاع کے اثرات ہر انجماد کی ڈگریاں، ہر پھول کی خوشبو، ہر پھل کا مزہ، ہر اخلاقی اور معاشی ماحول کے مطابق تمدنی نظامات کے نتائج۔ غرضکہ کسی اعتبار سے کائنات کے کسی گوشہ میں تفاوت کی کمزوریاں نہیں تلاش کی جاسکتیں لہذا یہ کیسے ممکن تھا کہ مرگ وزیست کا قانون جس کے بغیر ربوبیت و پروردگاری کے مظاہر ہی نمایاں نہ ہوسکتے تھے تیار نہ کرلیا گیا ہوتا۔ یقیناً موت وحیات کا ایک ضابطہ ہے، ایک قانون ہے، ایک پروگرام ہے، جب تک اس کے مطابق کسی ذرہ اور سالمہ میں استعدادِ زیست یا استعدادِ مرگ نہ پیدا ہو نہ کوئی زندہ ہوسکتا ہے نہ مرسکتا ہے۔

مجدد علم وحکمت حضرت شاہ ولی اللہ صاحب طاب اللہ ثراہ نے فلسفۂ استعداد پر اپنی تصنیفات میں سیر حاصل بحث فرمائی ہے اور سچ یہ ہے کہ پوری تاریخ اسلام میں بعض دوسرے دقیق علوم کے ساتھ فلسفۂ استعداد کو ان سے بہتر تو کیا مجھے کہنے دیجئے کہ ان کے برابر سمجھنے والا بھی دوسرا نہیں پیدا ہوسکا علماء اسلام عام طور پر اس فلسفہ کی گہرائیوں، نزاکتوں اور علمی وعملی نتائج سے آشنا نہیں اور اس ہی بنیاد پر وہ بہت سی مذہبی، سیاسی، معاشی اور اخلاقی گتھیاں سلجھانے میں ناکام ہیں "عذابِ الٰہی اور قوانین فطرت" کے عنوان سے جو میرا مضمون شائع ہوچکا ہے اور جس پر ایک مولوی صاحب نے تنقید بھی فرمائی ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے اس موضوع پر بھی روشنی ڈالوں گا۔ افسوس ہے کہ تاہنوز وہ تشنۂ تکمیل ہے "عرفت ربی بفسخ العزائم"۔

بہر حال حقیقت یہ ہے کہ اس کائناتِ ہست و بود میں جو کچھ ہوتا ہے۔ انفرادی زندگی میں بھی اور اجتماعی زندگی میں بھی۔ وہ مخصوص استعدادات کے وجود و عدم ہی کا نتیجہ ہے جب تک مرگ وزیست کے کسی پہلو کی استعداد نہ پیدا ہوگئی ہو ہرگز خدا کا حکم نہیں نافذ ہوتا

اور یہ استعداد جغرافیائی[1] حالات، نفسیاتی اور ذہنی کیفیات، نسلی اور قومی خصوصیات، تمدنی، عمرانی اور طبی ترقیات کے تناسب سے ہوا کرتی ہے۔ ایک شخص اگر سانپ کا تریاق پا سکتا ہے تو زہر کے اثرات بد مرتب نہ ہوں گے۔ ورنہ قوتِ مدافعت کی کمزوری ضرور آغوشِ قبر کے سپرد کر کے رہیگی۔ اگر ایک شخص کو

[1] جغرافیائی حالات سے مطلب، زمینی ساخت شہری زندگی و آب و ہوا سے ہے۔ اگر کوئی مرنے والا دریا، سمندر، پہاڑ، ریگستان یا گھنے جنگل کے قریب ہوگا تو وہ اس ہی میں ڈوب کر، چڑھ کر یا گم ہو کر موت کی تدبیر سوچیگا۔ اگر شہر میں ہوگا تو تدابیرِ علاج کے امکانات ہوں گے ورنہ نہیں۔ اگر آب و ہوا خراب ہوگی خواہ ارضی غبارات کی بنا پر یا فضائی غازات کی وجہ سے تو اس ہی نوع کی بیماریاں اسے موت کے گھاٹ اتار دینگی۔

یا یوں سمجھ لیجئے کہ الموڑہ پہاڑ کے قصبہ موانی ہیں جس کی آب و ہوا بہترین ہے۔ عام طور پر لوگ ان صدہا بیماریوں سے کبھی نہیں مرتے جن سے دنیا آشنا ہے بلکہ وہ نرالے ہی ڈھنگ سے مرتے ہیں۔ سخت سردی سے اعصاب فالج زدہ سے ہوئے اور فوراً ہی لڑکھڑا کر پہاڑ سے نیچے گر کر مر گئے۔ یہ اندازِ مرگ کیوں ہے؟ جغرافیائی ساخت کے نتیجہ میں۔

نفسیاتی اور ذہنی کیفیات سے مقصود خود مرنے یا مارنے والے کی کیفیات ہیں۔ ذہنی اور نفسی ظروف جس سانچہ پر ڈھلے ہوئے ہوں گے، اس ہی انداز سے مرنے یا مارنے کی تدابیر اختیار کرنا پڑیں گی۔ پھانسی، سولی، تلوار، زہر، چاقو، وغیرہ کا انتخاب ان ہی کیفیات کی نسبت سے ہوگا۔ اگرچہ بعض اوقات ماحولی مجبوریاں بھی انتخاب کا راستہ صاف کر دیتی ہیں۔ نسلی اور قومی خصوصیات سے مراد وہ تصورات ہیں جو وراثت سے آئے ہوں۔ بعض خاندان سنکھیا کھا کر ہی جان دینا پسند کرتے ہیں۔ ہمارے ہاں بھی ایک ایسا خاندان ہے۔ قومی خصوصیات میں عربِ اول اور دوسری غیر متمدن مگر بہادر قوموں کو پیش کیا جا سکتا ہے جو مار کر ہی مرنا پسند کرتے ہیں یا جہاد اور قومی جنگ میں۔ یا ہمارے زمانہ کے صوفیا کو لے لیجئے جو میدانِ جنگ میں مرنے کے بالمقابل بسترِ نزع کی ہچکیاں لینا چاہتے ہیں۔ اور وہ لوگ جہاد کو خونریزی سمجھتے ہیں۔ تمدنی اور عمرانی ترقیات سے مراد وہ معاشرتی اور اخلاقی اور سائنٹفک ترقیات اور سہولتیں ہیں جو ایک متمدن قوم کو غلام اور پست قوم کے مقابلہ پر حاصل ہوتی ہیں اور جن کی بدولت مریض موت کے چنگل سے بچ سکتا اور طبعی عمر کی درازی تک پہنچ سکتا ہے۔ اگر موت میں تقدیم و تاخیر نہ ہو سکنے کا مطلب طبعی عمر میں اضافہ نہ کر سکنا لے لیا جائے تو بحث کوتاہ ہو سکتی ہے لیکن چونکہ اسلام نے اس نظریہ سے جہاد میں بھی کام لیا ہے اس بنا پر غیر طبعی موثرات کو نظر انداز کرتے ہوئے گذرنا ممکن نہیں۔

ممکن ہے بعض حضرات غیر طبعی موثرات کو نظر انداز کرتے ہوئے دعوتِ جہاد کی تعلیم کے بارے میں قرآن کا نظریہ سمجھنے میں غلطی کریں اس لئے یہ عرض کر دینا ضروری ہوگا کہ قرآن کا منشا ہرگز یہ نہیں کہ غیر طبعی موثرات سے گریز طبعی موت سے قریب تر نہیں کر سکتا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔ قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم (باقی ص پر)

کلورو فارم یا نشۂ خواب طاری کرنے والا انجکشن دیا جا سکتا ہو تو سخت آپریشن سے بھی وہ تندرست ہو سکتا ہے ورنہ بہت ممکن ہے کہ صرف آپریشن کی تکلیف ہی سے مرجائے۔

بہرکیف اگر حالات کا تقاضا کسی کے لئے استعدادِ مرگ ہی فراہم کر رہا ہو تو ضرور موت کا حکم نامہ اس کے نام جاری ہو جائے گا۔ خواہ موت کا حکم نافذ ہونے تک مثلاً ہیضہ کی سمیت نے اس کو ناقابلِ حیات نہ بنایا ہو۔ استعدادِ مرگ پیدا ہو جانے کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ جب تک زہر پوری طرح اثر نہ کر چکے اس وقت تک استعدادِ مرگ کو مریض سے نسبت دینا جائز ہی نہ ہو۔ زہر کا پورا اثر ہونے سے پیشتر بھی نفاذِ حکم ہو سکتا ہے۔ بلکہ مرض میں گرفتار ہونے سے بھی کہیں پہلے کیونکہ ان مجبور کن حالات کا پیش آنا مادی اسباب وعلل کے تحت ضروری ہو گیا تھا جیسے کہ ماہرینِ سیاست، اقوام وملل کی

(حاشیہ بقیہ ص ۴۰۸) من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قلیلا" کہدیجئے کہ اگر موت یا جہاد میں قتل ہو جانے سے گریز کروگے تو تمہیں اس کے سوا کچھ فائدہ نہ ہوگا کہ چند روز اور اس زندگی سے لذت اندوز ہو سکو۔ یعنی غیر طبعی موثرات سے گریز علمی تجربات کے مطابق چند روزہ زندگی کی لذت تو ضرور تقسیم کر سکتا ہے۔ لیکن اجتماعی زندگی کے اعتبار سے اس طرزِ عمل کو قومی منفعت میں شمار کر سکتے ہیں نہ انفرادی منفعت ہی کے لحاظ سے کوئی خاص اہمیت ہے لہذا موت سے گریز کی کوشش نہ کرو۔

دیکھئے اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ قرآن علمی تجربات کے خلاف کوئی مافوق الفطرت دعویٰ یا مطالبہ نہیں کر رہا بلکہ صرف ایک ایسی علمی حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ جس کے نشانات تاریخ کے ہر ورق پر ثبت ہیں۔ "اذا جاء اجلھم" میں بھی جاء کی قید وتخصیص قابلِ غور ہے۔ قرآن اس ہی جگہ جاء استعمال کرتا ہے۔ جہاں ذہنی طور پر نہیں بلکہ عملی انداز میں کوئی چیز سامنے آجائے چنانچہ اذا جاء نصر اللہ و الفتح ورأیت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا" میں بھی خدا کی اس مدد ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو فتح سے ہم آغوش ہے اور فتح اعترافِ صداقت سے ہمکنار۔ جب تک موت کا حکم استعدادِ مرگ کے تحت نافذ نہ ہو جائے غیر طبعی موثرات موت کے چنگل سے نکال سکتے ہیں لیکن جب موت کا سیاہ بادل فضا پر چھا جائے اور بھیانک تاریکیاں زندگی کے روشن چہرہ کو ڈھانپ لیں تو کوششوں کا نتیجہ صفر ہی رہیگا۔

یہ تھی وہ علمی حقیقت جو قرآن کی علمی حقیقت سے متصادم نہ ہوتے ہوئے اس کی تائید کر رہی تھی اور جسے واضح کر دینا ضروری خیال کیا گیا۔

سیاسی رفتار دیکھکر نتائج کا اندازہ لگا لیتے ہیں۔

قیصر جرمنی نے آئندہ جنگ کی جن الفاظ میں پیشین گوئی کی تھی آج لفظ بہ لفظ پوری ہو رہی ہے اگر کسی شہر یا ملک میں ہیضہ کا بہترین انجکشن نہ پہنچ سکتا ہو یا ایسے وقت پہنچے جبکہ قوت مدافعت ہی مضمحل ہو گئی ہو تو ایسے شہر کے مریض باوجود زندہ رہ سکنے کی طاقت رکھنے کے استعداد مرگ کے زخم خوردہ لوگوں میں ہی شمار کئے جائیں گے۔

ابھی ابھی میرے ہی مکان میں ایک ملازم کی نوجوان بیوی کا انتقال ہوا ہے جسے ہم معاشرتی مساوات کے نقطۂ نظر سے "بہوجی" کے باعزت نام سے یاد کیا کرتے تھے۔ رات کے بارہ بجے دست و قے شروع ہوئے اور تین گھنٹہ بعد سے جبکہ اس نے نیند سے جگانے کی ہمت کی علاج شروع کیا گیا۔ بظاہر اتنی مایوس کن نہ تھی کہ موت کا یقین کر لیا جاتا مگر اکتالیس گھنٹہ کے اندر زبردست اور مسلسل تگ و دو کے باوجود اس نے داعیٔ اجل کو لبیک کہدیا۔ ایسا کیوں ہوا؟ محض اس لئے کہ نہ صرف دیر سے علاج شروع کیا گیا بلکہ ہماری طبی ریسرچ اتنی قوی نہ تھی کہ اس زہر اور دیگر عوارض کا مکمل علاج دریافت کر سکتی

جس وقت اس نے میری اہلیہ کو جگایا ہے اس ہی وقت وہ ایک خواب دیکھ رہی تھیں کہ مرحومہ سفر پر جانے والی ہے۔ اس کے شوہر نے دریافت کیا کہ کیا جانے کا ارادہ کر ہی دیا جواب دیا کہ "ہاں مستقل ارادہ" کر دیا ہے۔ جب کپڑے بدلنے کو کہا گیا تو پس و پیش کرنے لگی اتنے میں آنکھ کھل گئی تو دیکھئے جگانے وقت ہی استعدادِ مرگ پیدا ہو چکی تھی۔ حال و مستقبل کی کوششوں کا نتیجہ موت کے سوا کچھ نہ ہو سکتا تھا۔ اگرچہ تریاقات، تدابیر، جوانی کی قوتِ مدافعت اور مفرحات نے نئے کپڑے بدلنے میں لیت و لعل کا موقع فراہم کر دیا۔ بقول حضرت یوسفؑ کے "قضی الامر" حکم نافذ ہو چکا تھا، تدابیر و علاج سے مجبوریوں کے تحت کامیابی نہ ہو سکتی تھی۔

اس ہی مرحومہ کے سلسلہ میں تقریباً ایک سال پہلے حسب معمول دانت گرتے ہوئے دیکھ چکا تھا اگرچہ تعبیر میں شوہر کے بیمار بھائی کو غلط نشانہ بنایا گیا۔ بس یوں سمجھ لیجئے کہ ایک خواب کے ذریعہ وقت پر موت کے نفاذ کا علم ہو گیا مگر یہ سب کچھ استعداد ہی کے تحت تھا خواہ اس کا تدارک ہماری طاقت و اختیار سے

باہر ہی کیوں نہ ہو۔ بصورتِ دیگر اندازۂ استعداد تقدیر اور محکمۂ قضا موت کا حکم ہی نافذ نہ ہوتا۔ لیکن اس چیز کو ذہن میں رکھنا چاہئے کہ احکاماتِ قضا کے لئے انسانی قانونِ حیات میں کوئی ایک ہی تمثیلی شکل متعین نہیں۔ ہر ایک شخص کی طبعی استعدادات ماحولی خصوصیات اور ذہنی یا نفسی ارتقاء کے مطابق تمثیلات میں گوناگونی ہو سکتی ہے، کہیں قرآن کی آیت، کہیں حافظ شیراز کا شعر، کہیں فال بد کہیں بد دعا، کہیں خواب (اپنی تمام نفسیاتی نزاکتوں کے ساتھ) کہیں خواب بیداری، علم نجوم، جفر، فراست بالید اور کہیں مراقبہ و مکاشفہ، خلوت خانۂ راز کے دفتری احکامات، ملاءِ اعلیٰ کی مرضیات اور تقدیر و اندازہ استعداد کے نتائج کی نمائش کر دیتا ہے، اور لوگ اپنے اپنے معاشرتی تصورات اور تمدنی تیرنگ سازیوں کے ہم رنگ تعبیرات کے سایہ میں نتائج کا احساس و علم حاصل کر لیتے ہیں، علمِ تعبیر رویا اور تاویل الاحادیث کا فن ایک مستقل فن تھا جو نہ صرف روحانی ترقیات بلکہ علمی تحقیقات کے ذریعہ بھی مدوّن کیا جا سکتا تھا لیکن افسوس ہے کہ آج تک اُسے علمی اور فنی اہمیت نہیں دی گئی اور توہمات کا نشانہ بنا دیا گیا ورنہ باطنی شخصیت، روح، عالمِ روحانیت، عالمِ برزخ کے تمثیلی اشکال اور تاریک مستقبل سے باخبر ہونے کی بہت آسان تدبیر نکل آتی۔ مستقبل کا فوٹو کھینچ سکنے کے لئے خواب سے بہتر کوئی نقطۂ شعاعی (فوکس) اور آئینہ نہیں ہو سکتا۔ دیکھئے انسان کی تخیلی طاقتوں سے سائنٹفک ریسرچ کے ذریعہ کب تک کام لیا جا سکیگا۔ فانتظروا انی معکم من المنتظرین۔

برزخ

زندگی کا ارتقاء، اس کی گوناگونی اور اس کا ثبات و دوام علمی نظریات نہیں بلکہ علمی حقائق سے استوار ہوتا ہے۔ منطق و فلسفہ نے زندگی کے کون سے گوشہ پر روشنی نہیں ڈالی۔ لیکن کیا آج تک کوئی نظامِ حیات خالص عقلی بنیادوں پر قائم کیا جا سکا۔ اخلاق جیسی چیز بھی جو زندگی کا ایک اہم پہلو تھا جب فلسفۂ اخلاق کی پیچیدہ راہ میں گم ہو جائے تو انسانی زندگی کے عملی نظام سے اس کا کوئی واسطہ نہیں رہتا۔ فلاسفۂ اخلاق اس ہی سے لئے مذہب کے مقابلہ پر اخلاقی نظام قائم

کرنے میں ناکام رہے۔ دراصل عقل تصویرِ عمل کا پس منظر ہے اور اس ہی حد تک اس کی خوش نمائی اور جاذبیت کا باعث اس کے سوا ہماری زندگی سے اس کا کوئی رشتہ نہیں۔ اس ہی بنا پر قرآن کی تمام تر تعلیم عملی ترجمانیوں سے معمور ہے[۱] وہ علم و فلسفہ اور روحانی مشاہدات کو یکسر غلط اور فریب نہیں بتاتا۔ اپنی جگہ پر اس کی اہمیت کا اعتراف کرتا ہے مگر زندگی کو فکری یا خالص روحانی بنیادوں پر تعمیر کرنے کی دعوت بھی نہیں دیتا۔ آپ کسی عمل کے فلسفہ سے آشنا ہوں یا نہ ہوں۔ عمل اپنے مخصوص نتائج پیدا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لہذا عمل کے سوا کون سی چیز ہو سکتی تھی جو انسان کی زندگی اور اس کے احساسات کو ابھارنے، نکھارنے اور سنوارنے کے کام آسکے۔ آپ دنیائے انسانیت، خصوصاً اس کے اجتماعی پہلو پر جتنا غور کریں گے اتنا ہی اس بات کا یقین قوی تر ہوتا جائے گا کہ انسانی زندگی یکسر عمل ہے۔ عمل ہی پاکیزہ جذبات پیدا کرتا ہے۔ اور پاکیزہ جذبات بھی عمل ہی کی تخلیق کرتے ہیں۔ عمل و تجربہ ہی اس کے احساسات کو بیدار کرتے، حقائق کا یقین دلاتے ہیں اور ان ہی سے عمل در عمل کے لئے کشش پیدا ہوتی ہے۔ اس ہی لئے قرآن جس نظامِ حیات اور جن حقائق کا دعویٰ کرتا ہے اگرچہ وہ فکری اساس پر ہی تیار کئے گئے تھے مگر اس کی الجھنوں، پیچیدگیوں اور تاریکیوں کا کوئی برق پارہ بھی نہیں رکھتے جس طرح ادویہ سے جواہرِ مؤثرہ نکال کر مقدار کو کم اور اثر کو زیادہ کر دیا جاتا ہے ایسے ہی قرآن نے زندگی کے ارتقاء پر اثر انداز ہونے اور تجرباتی لائن پر ایمان و یقین دلانے والے حقائق کا خلاصہ اور جوہر نکال کر پیش کر دیا۔ باقی اجزا ان طبائع کے لئے چھوڑ دی گئیں جو پسِ منظر کی تیاری پر ہی عقل و علم کی ہر طاقت صرف کر دینا پسند کرتی تھیں۔

چنانچہ برزخ اور عالمِ برزخ کا معاملہ بھی کچھ اس ہی قسم کا ہے۔ علماء مذاہب روحانیین اور فلاسفہ نے عالمِ مثال یا بالفاظِ دیگر عالمِ برزخ پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اسے ایک مستقل عالم ایک جداگانہ کائنات ٹھیرایا ہے ایسا کرنے کے لئے علم و مشاہدہ نے انھیں مجبور کیا تھا۔ فلاسفہ اور صوفیا بھی ماضی و مستقبل کا ایک آئینہ تسلیم کرتے ہیں جس کا نام ان کے ہاں عالمِ مثال ہے۔

---

[۱] شاہ صاحب نے حقائق کی تفسیر سے ہی متعدد اہم مسائل مثلاً معراج، شعلہ طور، عالم قبر وغیرہ کو اس خوبی سے سمجھایا ہے کہ روحانی حقائق کا جسمانیت اختیار کر لینا حل ہو سکے۔ ابوالنظر رضوی

اور علماء مذاہب بھی موجودہ زندگی اور آئندہ زندگی کے درمیان ایک عالم وسطی مانتے ہیں جسے برزخ کہہ لیجئے یا پردۂ حیات، دونوں کے بیانات بنیادی پہلوؤں میں بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں، خواہ جزئی تفصیلات میں مشاہدہ کا اختلاف ہی کیوں نہ ہو جو ذہنی اور نفسیاتی لائنوں کے اختلاف کا نتیجہ ہے۔ اس اختلاف سے نجات نہ مادی زندگی کے مشاہدات میں ممکن نہ روحانی مشاہدات میں، اس لئے اس بارے میں تو کچھ شبہ ہی نہیں رہتا کہ عالم مثال اور عالم برزخ ایک چیز ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ قرآن نے اس مستقل عالم کو ایک ایسے برزخ، پردہ اور خلیج سے کیوں تعبیر کیا جو سیلابِ زندگی کی دونوں دھاروں کو الگ الگ بہہ سکنے کا موقع دیتی ہو، حالانکہ احادیثِ نبوی میں عذابِ قبر کے متعلق جو کچھ بتایا گیا ہے۔ صرف وہی برزخ کو ایک مستقل کائنات ثابت کرنے کے لئے کافی تھا اور اس میں بھی شک نہیں کہ ایک عالم اور کائنات میں جتنی خصوصیات اور تنوعات ہونا چاہئیں وہ سب عالمِ برزخ میں موجود ہیں۔

آپ عالم کسے کہتے ہیں جس میں مستقل قوانین کے تحت، وحدت و یگانگت کے ساتھ گوناگونی کے صدہا مناظر ہوں، ہماری مادی کائنات مجموعی حیثیت سے بھی اس ہی لئے ایک عالم ہے اور عالمِ انسانیت عالم حیوانات اور عالمِ نباتات بھی اس ہی بنیاد پر عالم کہے جاتے ہیں۔ ہماری صدیوں کے مجددِ علم و حکمت حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ آواز اور ذہن و تخیل کا بھی ایک عالم یقین کرتے ہیں۔ عالم خیال کی تحقیق تو پہلے بھی ہو چکی تھی اور اسے عالمِ مثال کے نام سے یاد کیا جانے لگا تھا۔ اگرچہ مختلف پہلو تشنۂ تفسیر رہے لیکن آواز[1] کا عالم ثابت کرنے میں غالباً شاہ صاحب سب سے پہلی شخصیت ہیں اور ابھی تک علمائے کرام کی صف میں سب سے آخری شخصیت بھی۔

چنانچہ شاہ اسمٰعیل صاحبؒ باوجود اس کے کہ حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی کے نزدیک شاہ صاحب موصوف کے علمی نظریات سمجھنے کے لئے ایک واسطہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ آواز کے

---

[1] وکشف لہ (آدم) عن سعتہ عالم الصوت وانہ لکل جزئی مقدس ومتدنس، موجود ومعدوم فیہ صورۃ۔ کیا ریڈیو اور ٹیلی وژن دونوں کا ثبوت فراہم نہیں ہو رہا اور کیا آج کی جدید ترین تحقیقات بھی اس سے آگے بڑھ سکی ہے۔ ابوالنظر رضوی

ایک مستقل عالم کا وجود نہیں محسوس کر سکے۔ حتیٰ کہ انھوں نے طبقات میں آواز کے کسی ایک جگہ جمع ہو سکنے ہی سے انکار کر دیا۔ جس کا ایک معمولی مظاہرہ گراموفون ریکارڈ ہے اور جس کی واقعیت آج ہر شخص کے نزدیک ناقابلِ انکار حد تک پہنچ چکی۔ آواز اور اس کے سائنٹفک حقائق پر اگر غور کیا جائے تو کہنا پڑے گا کہ شاہ صاحب جس بلندی تک رسائی حاصل کر سکے تھے وہ نہ صرف یہ کہ غلط نہ تھی بلکہ اس کی تفصیلات سے آشنا ہونے کے لئے ہنوز ایک مستقل ریسرچ کی ضرورت ہے۔

کل کون کہہ سکتا تھا کہ آواز کے تموجات مشرق سے مغرب تک پہنچتے اور فضا کی برقی لہروں اور شعاعی ذرات میں ایسے پیوست ہو جاتے ہیں کہ انھیں ہزارہا تموجات کا کوئی تصادم بھی نہیں مٹا سکتا اور اتنا ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ جذبات و خیالات بھی اس ہی طرح محفوظ[1] ہو جاتے ہیں جس طرح کہ فونوگراف میں آواز۔

شاید آپ کو اس چیز پر تعجب آمیز انکار ہو لیکن آپ سوچئے کہ کیا آواز جذبات و خیالات کی ترجمانی نہیں کرتی، کیا انسانوں، چوپایوں اور پرندوں کی آوازیں جذبات و خیالات کا آئینہ نہیں ہوتیں کیا ایک آدمی کے چیخنے، ہنسنے، رونے کے انداز سے جذبات نمایاں نہیں ہوتے، کیا ایک کوے کی

---

[1] میری خوش قسمتی کی حد ہو گئی کہ اس عبارت کو تلاش کرتے ہوئے جس میں شاہ صاحب نے موجودہ صنعتی دور کے متعلق ملاء اعلیٰ کی مرضیات بتائی تھیں۔ اس دعوے کی شہادت مل گئی شاہ صاحب الخیر الکثیر ص ۵ پر فرماتے ہیں۔ الا تری الی عجائب عالم الصوت فلکل حیوان صوت تخصہ فلاجرم انھا تمثال فی ھذا العالم ولکل حالاتہ فرحہ ووجلہ وجوعہ وعطشہ اصوات مخصوصۃ فلاجرم انھا تماثیلھا۔ ثم ان لاوقات اصواتا وللعشق والغضب صوتا فلاجرم انھا تماثیلھا۔ وابدع للمبصرات والملموسات والمذوقات والمتخیلات والمتوھمات اصوات تشابہ وقعھا علی ذلک الحس۔ کیا آپ نے عالمِ آواز کے عجائبات کا مطالعہ نہیں کیا۔ جس میں ہر جاندار کی ایک مخصوص آواز ہے، اس کے تمام حالات، خوشی، خوف، بھوک، پیاس کی مخصوص آوازیں ہیں، ہر وقت کے لئے نئی آواز ہے، محبت و نفرت کے لئے الگ الگ آوازیں ہیں جنھیں ان حالات کی تمثیلی اشکال ہی کہا جا سکتا ہے اس طرح خدا نے ان تمام احساسات کیلئے بھی جو باصرہ، لامسہ، ذائقہ، تخیل اور قوتِ واہمہ سے وابستہ ہوں گوناگوں انفعالات کی مناسبت سے آوازیں پیدا کی ہیں"۔ کیا ان تفصیلات کے دیکھنے کے بعد آپ نہیں کہہ سکتے کہ میں نے جن حدود تک دعویٰ کیا تھا شاہ صاحبؒ اس سے بھی بلند پرواز کر رہے ہیں اور حق یہ ہے کہ ان علمی حقائق سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ابو النظر رضوی

"کائیں کائیں" مختلف اوقات میں گوناگوں مطالب نہیں رکھتی، کیا ایک پرند کی ہر آواز سے اس کا گروہ جمع ہوجاتا ہے یا مخصوص آواز اور صوتی انداز پر ہی ہم جنس مدد کو پہنچنے لگتے ہیں۔ آج سے پہلے ممکن تھا کہ میری باتیں غیر علمی، غیر اہم اور ناقابلِ التفات قرار دی جاتیں مگر آج جبکہ آواز ایک مستقل سائنس کی حیثیت پیدا کرچکی ہے۔ ایسا نہیں کیا جاسکتا۔ آواز اگرچہ بنیادی حیثیت سے وحدت و یگانگت رکھتی ہے لیکن یا سفد رگوناگونی کے ساتھ کہ اس کا احاطہ کرنے کے لئے بھی ایک زمانہ چاہئے حتیٰ کہ ایک ہی قسم کی آواز کے لئے بھی ایک ہی قانونِ صدا اندازی اور صدا پذیری نہیں بلکہ مختلف ہیں۔

موضوعِ بحث اجازت نہیں دیتا کہ اس پہلو پر تفصیلی[۵۱] گفتگو کی جائے۔ بہرحال ہم جن اسباب و وجوہ سے کسی چیز کو کائنات کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ ہی اسباب و علل عالمِ برزخ میں بھی مشاہدہ کئے گئے وہاں پر بھی ایک وحدت و یگانگت تھی اور ایک تغائر و نیرنگی۔ قدرت کا قانونِ حیات ہی کچھ اس اصول پر بنایا گیا ہے کہ اتحاد و تغائر کے دونوں پہلو زندہ رہیں۔ جن حضرات[۵۲] نے اس حقیقت کو محسوس نہیں کیا وہ تنہا وحدت الوجود کے قائل ہوگئے یا تنہا وحدت الشہود کے۔

---

۵۱ مگر اس بحث سے بھی ایک ضمنی فائدہ ضرور ہوگیا کہ ان کا تعین لطافت و الطاف کے عوالم سے گذرتے ہوئے کون سے نقطۂ ارتقاء پر پہنچ کر رکتے ہیں۔ اس کا تعین ہنوز ہماری عقل اور تجربی استعداد کی دسترس سے باہر ہی لیکن اس غلط فہمی کے لئے کوئی بنیاد باقی نہیں رہی کہ جو کچھ ہم کہتے سوچتے اور محسوس کرتے ہیں وہ کائناتِ حیات کی کسی لوحِ محفوظ پر ثبت نہیں ہوجاتا۔ اگر ہماری آوازیں اور حرکات کوئی استقلال اور شکل جذب کرسکتی ہے تو اس عالم سے لطیف تر عالم بھی کسی نئے انداز سے تخلیقی اور تمثیلی ارتقا کا ثبوت فراہم کرسکتا ہے۔

۵۲ شیخ اکبر نے جو مصری محققین کے نزدیک بھی افتادِ طبع کے لحاظ سے ایک خالص علمی اور تصوری انسان تھے وحدت الوجود کا مشاہدہ کیا اور مجدد الف ثانیؒ نے علمی فطرت کی تکمیل پر وحدت الشہود کا۔ یہ ذوقِ طبائع کا اختلاف تھا ورنہ دونوں حقائق اپنی اپنی جگہ سچے تھے۔ ایک ذہنی حقیقت تھا اور دوسرا عملی حقیقت۔ سیر و تفریح ہو یا علمی کتابوں کا مطالعہ انسان ہر جگہ اپنی طبعی استعداد، ذہنی ساخت اور نفسیاتی رجحان کے مطابق ہی مشاہدات کرسکتا ہے۔ دوسرے پہلوؤں کی تفصیلات تلاش کرنا اس کے قابو میں نہیں ہوتا۔ دہلی کی سیر میں ایک عالم کو چند عربی مدرسے، چند علماء، چند مساجد، چند نادر کتابیں اور چند علمی ادارے ہی نظر آئیں گے۔ دوسری چیزیں نگاہ کے سامنے سے ایسی گذر جائیں گی جیسے سایہ، موج اور ہوا کا جھونکا گذر جاتا ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۴۱۶ پر ملاحظہ ہو)

لیکن ہمارے مجددِ علم و حکمت کی طرح جس کی نظر بھی زندگی کے بنیادی حقائق، قانون اور نظام تک پہنچ سکی، اس نے اتحاد و تغائر دونوں کا علاج کرتے ہوئے علمی اذعان کے لئے وحدت الوجود کو ایک حقیقت یقین کیا اور عملی ارتقاء کے لئے وحدت الشہود کو، کوئی نظامِ حیات جس کی بنیاد وحدت الوجود پر ہو کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اسلام کے نظامِ حیات سے وحدت الوجود کو نکال دینے کے لئے مجدد الف ثانیؒ نے جو کچھ کہا وہ ان کا مذہبی فرض تھا۔ مگر جب ہم خالص ذہنی تصورات کے تحت بحث کا آغاز کر رہے ہوں تو ہمیں اس غیر عملی لیکن علمی حقیقت کا بھی اعتراف کرنا چاہئے کہ وحدت الوجود بھی ایک مستقل حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ سائنس کی جدید ترین تحقیقات بھی صدہا تنوعات کا مطالعہ کرنے کے بعد کائنات میں ایک عضوی اور ساختی وحدت کا اقرار کر رہی ہے۔ عمل سے اس نظریہ کو دور رکھئے لیکن علم سے قریب تر۔

برزخ کی دنیا بھی پائیدار قوانین کے سایہ میں یہی اتحاد و تغائر رکھتی تھی۔ اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ فلاسفہ اور صوفیاء نے برزخ کو مستقل کائنات کہنے میں غلطی کی، خواب عالمِ برزخ کی ایک نگاہ، شعاع، موج اور ایک جھلکی سے زیادہ کچھ نہیں۔ پھر بھی آپ دیکھتے ہیں کہ دنیا اسے عالمِ خواب کہنے سے نہیں ہچکچاتی۔ اپنی تمام گوناگونیوں کے ساتھ احساسات و مظاہر کی ایک دنیا جس کے پہلو میں ہو

(بقیہ حاشیہ ص ۴۱۵) لیکن ایک عام آدمی کو سنیما گھر، رقص ہال، نئے نئے فلم، صنفِ نازک کے نمونے، لباس اور بالوں کے نئے نئے ڈیزائن، کرکٹ، فٹ بال کے میچ اور شب باشی کے مرکز ہی نظر آئیں گے حالانکہ دہلی میں یہ بھی تھا اور وہ بھی۔ وحدت الوجود کے خالص تصوری ہونے کی دلیل اس سے بہتر کیا ہو سکتی ہے کہ کوئی نظامِ حیات اس کی بنیادوں پر استوار نہ ہو سکا۔ ہندوؤں نے صدیوں سے اس نظریہ کو زندگی کا محور بنانا چاہا۔ مگر نہ اچھوتوں کو انسانی وقار سپرد کر سکے نہ ذات پات کے بندھن توڑ سکے، نہ مسلمانوں سے پرہیز کا مالیخولیا دور ہوا، نہ گائے با جبر خونریزی چھوڑی، نہ اقوامِ ہند کو سیاسی اور تمدنی مساوات تقسیم کر سکے۔ کیا وحدت الوجود کے یہی نتائج ہونے چاہئیں تھے۔ بات یہ ہے کہ خالص ذہنی تصورات عقائد کی جگہ لے کر بھی نظامِ عمل نہیں تیار کر سکتے۔ نظری عقائد سے زندگی کا ارتقاء ممکن ہی نہیں۔ جب کبھی سیاسی حربہ کے طور پر اس سے کام لیا جائیگا اور اس بنیاد پر کسی پروگرام کی تشکیل کی جائیگی وہ کامیاب نہ ہو گا۔ ایک مجددِ ملت جو کام کر سکتا ہے ہزار کبیر اور گرو نانک بھی نہیں کر سکتے۔

ابو النظر رضوی

کون ہے جو اسے ٹھکرا سکے۔ مگر ان سب چیزوں کے باوجود قرآن جو علم و حکمت کی نزاکتوں سے آشنا ہوتے ہوئے علمی حقائق اور فطری احساسات ہی کو معیارِ صداقت تسلیم کرتا ہے۔ عالم برزخ کے حقائق پر کوئی ایسی روشنی ڈالتا جس سے اس کے استقلال وخلود اور وجودِ خارجی ہونے کا یقین پیدا ہوسکے بلکہ اس کا دعویٰ ہے کہ زندگی کے اس تغیری دور سے ہر گزرنے والا اسے وقفۂ خواب ہی محسوس کریگا اور یہانتک کہ اس کو یہ تمام مدت جو کروڑوں سال تک طویل ہوسکتی ہے چند گھنٹوں سے زیادہ محسوس نہ ہوگی۔ ایک سونے والا جاگنے والوں کے وقت کا اندازہ نہیں کرسکتا۔

میرا چیلنج ہے کہ کوئی شخص قرآن سے حیاتِ برزخی کی ایسی واقعیت خارجیت اور استقلال کا ثبوت فراہم نہیں کرسکتا جیسے کہ مادی کائنات کے متعلق ہم یقین رکھتے ہیں، موجودہ اور آئندہ زندگی کی آغوش میں برزخ ایک ایسا ہی عالم ہے جیسے کہ امروز و فردا کی بیداریوں کے درمیان عالم خواب، موت کے تغیری دور سے گذرنے والی ہستیاں جب بیدار ہوں گی اور ایک نئے انقلاب سے آشنا، تو برزخی زندگی کے بارے میں ان کے احساسات بالکل وہ ہی ہوں گے جن کا تجربہ روزانہ زندگی میں ہر بیداری پر ہوتا رہتا ہے۔ پہلی بات ان کی زبان سے یہ ہی نکلیگی کہ "کس نے ہمیں نیند سے جگادیا"

کیا مستقل زندگی کا یہ تقاضا ہوسکتا ہے۔ کیا ہماری زندگی سے گزرنے والا، عالمِ قبر میں یہ ہی محسوس کرتا ہے کہ اسے نیند سے جگا دیا گیا۔ غلط اور یکسر غلط۔ سوچئے کہ یہ دورنگی اور اختلاف کیوں ہے؟ بیدار زندگی یا تو موجودہ زندگی کو کہنا چاہیئے یا اس زندگی کو جو برزخی انقلاب سے گذر کر پیدا ہوگی۔ زندگی کے ان تغیرات کے درمیان جو کچھ ہے وہ خواب کے سوا کچھ نہیں۔ مذہبی تعلیمات نے خواہ وہ ہندوستان کے صحیفہ بردار انبیار کی طرف سے پیش کی گئی ہوں یا مصر و عرب کے مستقل ضابطۂ حیات پیش کرنے والے پیغمبروں کی جانب سے۔ قدیم تمدن کے سامنے بعد از مرگ زندگی کو خواب ہی سے تعبیر کیا ہے۔ وید کی تعلیم بھی یہی ہے اور قرآنِ عظیم کی بھی یہ ہی۔ ہاں یونانی فلاسفہ، جوگی اور صوفیا اس کو اپنے مشاہدات کے تحت جداگانہ انداز سے پیش کرتے ہیں روحانیت پرستوں کے مشاہدات کو غلط نہیں کہا جاسکتا۔ جن حقائق کا انھوں نے ہزارہا سال کی مدت میں یکسانیت اور ہم رنگی کے ساتھ

معائنہ کیا ہو، انھیں محض اضافی معنویت سے تہی دامن اور خیالی تصاویر نہیں کہنا چاہئے جو کچھ انھوں نے ہر زمانہ ہر ماحول، ہر افتادِ طبع اور مجاہدات کی گوناگونیوں کے باوجود دیکھا۔ اگر وہ بھی کوئی معنی نہیں رکھتا تو مشرق کے لئے مغرب اور مغرب کے لئے مشرق کی دنیا کا صحیح حال کیونکر معلوم کیا جا سکیگا۔ ہر سیاح کا بیان اگر نامعتبر قرار دیدیا جائے تو معلومات کے ذرائع ہی باقی نہ رہیں گے لیکن اس کا کیا علاج کہ کوئی شخص تغیری دور سے گذرے بغیر انقلابی احساسات کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ دل پر گذرنے اور تماشہ دیکھنے میں جو فرق ہے وہ ہی یہاں پر بھی سمجھ لیجئے۔ ایک زندہ آدمی، مردہ کے احساسات کیونکر پیدا کر سکتا ہے کیا دیکھا، اُسے سب جانتے ہیں۔ لیکن کیا گذری، اس سے مردہ کے سوا کوئی واقف نہیں ہو سکتا۔ صوفیائ مشاہدات بتلاتے ہیں اور قرآن احساسات کی ترجمانی کرتا ہے، زندگی بھی چند احساسات کا نام ہے اور موت بھی چند احساسات کا۔ لیکن کوئی شخص دوسرے کے احساسات کا صحیح اندازہ نہیں لگا سکتا۔ خدا کے لئے ہی یہ چیز ممکن تھی اور اس ہی نے ہمیں بتا دیا۔

مجدد الف ثانیؒ کا وجدانی اعتقاد ہے اور درست ترین اعتقاد کہ وجود وحیات کا حقیقی ہونا، خلود ودوام کی اضافی نسبت پر موقوف ہے۔ بیداری کو حقیقت اور خواب کو وہم وخیال کیوں محسوس کیا جاتا ہے صرف اس لئے کہ بیداری میں ایک تسلسل، پائیداری اور قیام وخلود کی شان ہے اور خواب میں نہیں، لہٰذا وہ زندگی جو موت کے انقلاب سے پیدا ہوتی ہے دوام وثبات اور تسلسل کے ہوتے ہوئے وجودی حقائق کے عکوس وظلال جذب کرنے میں موجودہ زندگی سے آخر کیوں قوی تر نہ کہلائی جائیگی موجودہ زندگی برزخی زندگی کے مقابلہ پر ایک خواب ہے اور برزخی زندگی عالم حشر کے مقابلہ پر۔

گویا کہ زندگی خواب در خواب کا ایک سلسلۃ الذہب ہے جو شاید اس عالمِ جذب وانجذاب[1] ہی بلند ہو جانے پر ختم ہو تو ہو جس کے بعد ہونے والے انقلابات کو ادا کرنے کے لئے مجددِ علم وحکمت

---

[1] جنت کی زندگی کا ارتقا رشاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک "کششوں کی دنیا" تک ہوگا۔ کیونکہ لذت احساسِ کشش ہی کا دوسرا نام ہے۔ جس تناسب وجمال سے بھی ہم کشش محسوس کر سکیں وہ ہی لذت کہلائیگی۔ اس لئے جنت کی اس زندگی کو جو سراپا لذت ہوگئی ہو، عالم جذب وانجذاب سے بہتر تعبیر نہیں مل سکتی تھی۔ ابوالنظر رضوی

حضرت شاہ صاحب کے پاس الفاظ تک نہیں۔ اگر برزخی زندگی کو خواب کہا جائے تو مجدد صاحب کی دلیل مطالبہ کرتی ہے کہ موجودہ زندگی کو بھی خواب ہی سے تعبیر کیا جائے۔ حالانکہ قرآن برزخی عذاب کی تمام تر اہمیت تسلیم کرنے پر بھی برزخ کو مستقل کائنات نہیں کہتا۔

بات یہ ہے کہ زندگی اور کائنات دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ جہاں تک زندگی کا تعلق ہے قرآن مجدد صاحب کی ہم نوائی سے گریز نہیں کرتا۔ برزخی زندگی، موجودہ زندگی سے اپنے تمام احساسات کے ساتھ قوی تر ہوگی اور پرخلود، لیکن اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس زندگی کے لئے کوئی ایسی کائنات پیدا کردی گئی ہے جو تخلیقی ارتقار کا وہی مظاہرہ کرتی ہو جس کا نمونہ آپ کے سامنے ہے یا جو قیامت کے بعد نشاۃِ جدید میں نظر آئے گا۔ حیاتِ برزخ کو خلقِ جدید نہیں کہہ سکتے۔ اور جب تک شئونِ الٰہیہ تخلیقی رنگ نہ اختیار کریں۔ کائنات کی شکل نہیں پیدا کر سکتے۔ لہٰذا برزخ کو اس ہی معنی میں کائنات نہیں کہا جا سکتا جس معنی میں کہ آج ہمارے سامنے ہے مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ برزخ ایک حقیقت ہی نہ رہے۔ جس زندگی کا خواب بھی سراپا حقیقت ہو اس کا دور تغیر وہم کیسے ہو سکتا ہے کیا خواب، تمدنی ماحول، ذہنی تاثرات، تحت الشعوری خیالات، نفسیاتی رجحانات، عصبی احساسات فضائی موثرات، دائرۂ تخیل، کردار اور اعمالِ بیداری کی نمائش کے سوا کچھ اور چیز ہے۔ کیا یہ نمائش غلط اور بے بنیاد ہے۔ اگر خواب کی بنیادوں کو بھی استوار کہہ سکتے ہوں تو ساری زندگی کی نمائش کرنے والے وسیع تر قوی تر اور ربط و تسلسل سے بہرہ اندوز برزخ کے بارے میں آپ کو جو کچھ اعتقاد رکھنا چاہیئے کیا اس کا سبق یاد کرانا پڑے گا۔ خواب بھی دائرہ تخیل ہی کی نمائش کرتا ہے اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے نزدیک برزخ بھی۔ اس ہی لئے ان کا مطالبہ ہے کردار کے ساتھ خیالات کو بھی پاک اور روشن رکھا جائے۔ تاکہ عالم حشر ہی نہیں بلکہ برزخ بھی خوشگوار ہو سکے۔ اعمال و عقائد کے نتائج عالم حشر سے وابستہ ہیں اور اخلاق و ملکات کے برزخ سے۔

ہو سکتا ہے کہ عالمِ مثال اور عالمِ برزخ اس زندگی کی تقریباً مکمل تصویر ہو، وہاں زمین و آسمان، شبِ ماہتاب، لبِ دریا، ہوا کی گنگناہٹ، سمندر، پہاڑ، سبزہ زار، بادل، اور بارش، مکانات

ہر تمدنی معیار کے مطابق سامانِ آرائش لئے ہوئے۔ حتیٰ کہ بقول مجدد الف ثانیؒ کے جیسا کہ انھوں نے عالمِ مثال کے بارے میں بتایا ہے توالد و تناسل بھی پایا جاتا ہو۔ لذت والم کی نمائش کی غرض سے۔ لیکن یہ تمام خال و خط اور آب و رنگ حیاتِ بیدار کی پائندہ و تابندہ کائنات تقسیم نہیں کر سکتے۔[1]

خواب میں کیا کچھ نہیں ہوتا پھر بھی کچھ نہیں رہتا۔ برزخ بھی خواب ہی کا بہت وسیع، روشن اور گہرے رنگ میں ڈوبا ہوا ایک نقشہ ہے۔ خواب کی بنیاد کمزور ہے، اسے مقناطیسی اور جبری خواب کی حیثیت سے طاری کیا جا سکتا ہے۔

لیکن برزخ مادی کائنات کی طرح ہماری گرفت میں نہیں آسکتی، ہم اس کا نہ ایک ذرہ کم کر سکتے ہیں نہ زیادہ بلکہ مادی مناظر میں تو ایک گونہ تغیرات بھی ممکن ہیں مگر برزخ کا ایک منظر بھی نہیں بدلا جا سکتا۔ اس کی بنیادیں ہمارے دل، ہماری روح اور ہمارے دائرہ تخیل پر استوار ہیں اور اختیار کی ہر وہ طاقت سلب کرتے ہوئے جس کے امکانات خواب میں ہو سکتے تھے۔ خیال اور عالمِ خیال کو وہم اور ایک فرضی حقیقت نہ سمجھئے وہ مادہ کی طرح ٹھوس ہوتے ہوئے مستقل طاقت اور ایک مستقل قانون رکھتا ہے۔ کاش عالمِ خیال اور قوتِ متخیلہ کے وجودِ حقیقی، قوانینِ حیات و عمل، معانی کو جسمانی اشکال سپرد کر سکنے کی صلاحیت پر ریسرچ کرنے کے مواقع ہوتے۔ تاکہ صدہا پیچیدگیوں کو سلجھایا جا سکتا۔

ہندوستان میں اسلام کی بنیاد استوار کرنے کے لئے جہاں حقائقِ اسلامی کی نئی تعبیرات کرنا ضروری ہیں ایسے ہی میرے نزدیک عالمِ خیال پر غور کرنا ہوگا۔ تناسخ، آواگون کی بھول بھلیاں، کشف و کرامات

---

[1] مجدد علم و حکمت حضرت شاہ صاحب بھی برزخ کو فلکِ معنوی کا عالم کہتے ہیں فلکِ مادی کا نہیں۔ لیکن حضرت مجدد الف ثانیؒ من مات فقد قامت قیامتہٗ سے سند لیکر برزخ کو معاملاتِ آخرت کا جزو بنا دینا چاہتے ہیں تاکہ واقعیت اور خارجیت کو زیادہ سے زیادہ جذب کیا جا سکے۔ نیت اچھی ہے۔ بات بھی سادہ معنی کے حد تک غلط نہیں مگر دلیل کمزور ہے مجدد صاحبؒ کا مقصد اس سے پورا نہیں ہو سکتا۔ حدیث شریف میں انفرادی قیامت کا بیان کیا گیا ہے اس کائناتی قیامت کا نہیں جو ہستی کی تخریب عام اور تعمیر جدید ہی کا نام ہو۔ جس کی ہولناکیوں سے قرآن لرزہ براندام کر رہا ہے اور جسے عالمِ آخرت کا آغاز کہا جا سکے۔ آخرت نشأۃ جدیدہ ہے اور انفرادی قیامت صرف ایک شخصی تغیر جسے جسمی شخصیت کا ٹنا اور باطنی شخصیت کا نمایاں ہونا بھی کہہ سکتے ہیں وشتان بینہما۔ ابو النظر رضوی۔

سلب امراض، صوفیانہ توجہ، یگیہ اور دعا کی اثراندازیاں، مستقبل کی ترجمانی وغیرہ صدہا مسائل صرف قوتِ متخیلہ کی فاعلیت اور اس کی گوناگوں تعبیرات ہی سے پیدا ہوئے ہیں۔ انھیں مناظرانہ داؤ پیچ سے نہیں روحانیت کی طرف علمی اقدامات، فلسفیانہ نکتہ سنجیوں اور نفسیاتی دلائل سے ہی سمجھایا جاسکیگا جن حقائق مثالیہ نے رہبانیین کو تناسخ کے صوفیانہ مشاہدات کے مغالطہ میں مبتلا کردیا تھا۔ مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں انھیں متعین کردیا ہے۔

دنیا کی کوئی قوم ہندوستانیوں سے زیادہ روحانیت اور تخئیل پرست نہیں اگر ان کی غلط فہمیوں کو دور کردیا جائے تو میں یقین رکھتا ہوں کہ دوسری اقوام سے پہلے ہندو قوم ہی اسلام کی حلقہ بگوش ہوکر رہیگی۔ خیال اور خواب کو بے معنی فرض کرلیا گیا تھا اس لئے مجدد صاحب کو بھی یہ کہنے کی ہمت نہ ہوسکی کہ برزخ کا قہقہہ اور ہیجان غم خواب ہی جیسا ہے۔ حالانکہ اگر کسی کو وحشت خواب ہی کے درمیان ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیا جائے تو خواب کے کچھ بھی نہ ہونے اور عالمِ خیال کی لطافتِ تاثر، وسعتِ نظارہ، قوتِ احساس، ربط و تسلسل، پائیداری، تابناکی اور ہر جذبہ و خیال کی تصویرکشی سے کوئی بھی نسبت نہ رکھنے کے باوجود۔ کیا خواب دیکھنے والا کرب و بلا سے تڑپ نہ اٹھیگا۔ خواب سے اگر یہ کمزوری چھین لی جائے کہ وہ مادی کائنات کی طرح وسیع، روشن اور نظم و ترتیب کی آئینہ دار نہیں تو ہمارے احساسات کے لئے جو زندگی کا تمام تر سرمایہ ہیں کیا تفاوت رہ جائیگا۔

برکلے نے مادہ پرست حضرات کا زعم باطل شکست کرنے کے واسطے مبادیاتِ علمِ انسانی میں جن علمی نکات اور تجربات پر گفتگو کی ہے کیا آپ اس سے اختلاف رکھتے ہوئے بھی کہہ سکتے ہیں کہ زندگی کا ہر لذت و غم احساسات ہی کا نتیجہ نہیں۔ حواسِ انسانی اگر یکسر فنا کردیئے جائیں تو کیا زندگی، رہ سکتی ہے۔ یا وہ زندگی جس کا سراپا احساس ہی کے سانچہ میں ڈھالا گیا ہو۔ موت ہی کے نام سے یاد کی جائیگی شہداء کو قرآن کیوں زندہ کہتا ہے اس ہی لئے کہ ان کے تمام احساسات اپنی اپنی لذت سے بہرہ اندوز ہیں اور برزخ کو بھی اسلام با وجود عالم کی تمام خصوصیات ہونے کے عالمِ برزخ اس ہی وجہ سے نہیں کہتا کہ احساسِ انسانی اس کا اقرار کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔ آپ انسانی عقل کی کمزوریوں سے پیدا ہونے والی

چیزوں کا نام حقیقت و مجاز نہ رکھئے بلکہ یہ دیکھئے کہ احساسِ انسانی کے نقطۂ نظر سے زندگی کے کونسے پہلو کو حقیقت کہنا چاہئے اور کونسے پہلو کو مجاز۔ عقل، احساس و وجدان کے تابع ہے، احساس عقل کا پابند نہیں۔ اگر ہمارا لطیف اور روشن احساس برزخ کو خواب اور پردہ ہی محسوس کرتا ہے تو کائنات ہست و بود کی تمام گوناگونیوں کا وسیع تر، قوی تر، اور تابندہ تر نظام دیکھتے ہوئے بھی اُسے وقفۂ خواب ہی کہنا چاہئے۔

اگر ہمارا احساس درست نہ تھا تو اُن روحانیین کے احساسات کیونکر ترجمانِ وحی ہو سکتے ہیں۔ جو حیاتِ انسانی کے دائرہ اور اس کے قانون کی گرفت سے باہر نہیں جا سکتے۔ دوسرے اگر وہ احساس غلط ہوتا تو قرآن ہرگز بے بنیاد اور جھوٹے احساسات کی ترجمانی نہ کرتا حالانکہ وہ بار بار موت سے بیدار ہونے والوں کے اولین احساس کو دُہراتا اور ایک خاص تصور اس زندگی کے بارے میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ کائناتی خصوصیات کسی معنوی عالم کو خدا کے نزدیک بھی مادی کائنات کا استقلال و استواری سپرد نہیں کر سکتیں۔ خواہ مجدد صاحب جیسے صوفیا بھی اپنے ماحول کے زیر اثر محسوس نہ کر سکے ہوں۔

خیال ہو سکتا ہے کہ جب غذائی جوہر سے قائم رہنے والی روحِ حیوانی موت پر تحلیل و گم ہو جاتی ہے۔ جس سے حواس ظاہرہ اور باطنہ کی دنیا آباد تھی تو حسِ مشترک، تخیل، وہم کی گنجائش کہاں ہوگی؟ اور حیاتِ برزخی کا اس ہی پر مدار تھا۔ اس لئے مجددِ علم و حکمت حضرت شاہ صاحبؒ کا وہ نظریہ بھی سن لیجئے جو حدیثِ نسمہ کی تفسیر کرتے ہوئے انھوں نے اپنی متعدد تصانیف میں بیان فرمایا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ روحِ نباتی اور حیوانی کا لطیف جزء روحِ انسانی کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ انسان سے اگر حیوانیت کا ہر جزء اور ہر خصوصیت چھین لی جائے تو وہ انسان نہیں کچھ اور ہو جائے گا۔ زندگی کا کوئی انقلاب ہر پچھلی استعداد کو فنا نہیں کر سکتا جن استعدادات میں نئے حالات کے اندر رہنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ قدرت ان ہی کو مٹاتی ہے ورنہ مناسب تغیرات کے ساتھ ارتقاء کا موقع دیا جاتا ہے: "تلک سنۃ اللہ ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا" قدرت نے انسان کو ایک ہی قوت اور ایک ہی لوحِ محفوظ سپرد کی تھی جسے قوتِ متخیلہ اور قوتِ ارادیہ کہتے ہیں۔ انسانی زندگی کا ہر عمل ہر کردار، ہر تصور اور ہر جذبہ اس ہی پر نقش ہوتا اور اس ہی کے توسط سے کائناتِ حیات پر اثر انداز

ہوتا ہے۔ اگر صرف اس جزو کو یکسر مٹا دیا جائے تو نہ زندگی انفرادی یا اجتماعی رنگ میں کامیاب ہو سکے نہ خود اس کی ہستی نیک و بد کی گواہ۔ اگر قدرت خود انسان کو اپنے کردار و عمل پر گواہ بنانا چاہتی ہے تو قوتِ متخیلہ کو زندہ رکھنا پڑے گا اور اس کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ روحِ حیوانی کے دوسرے حواس بھی موجود ہوں۔

حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب دعویٰ کرتے ہیں کہ موت پر بھی قوت سامعہ، باصرہ اور ناطقہ باقی رہتی ہے۔ یہ ہی وہ نکتہ ہے جس کی غلط تعبیرات نے بزرگانِ دین و آئین کی پرستش اور استفادہ کا آغاز کیا۔ حالانکہ کسی شخص میں قوائے حیوانی کا وجود افادہ و استفادہ اور انفعال و فاعلیت کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ ایک کافر، ایک واپس ہو جانے والا اور ایک مردہ قرآنی تمثیلات کے مطابق تمام حواس رکھتے ہوئے بھی نہ آوازِ حق سن سکتا ہے نہ دعوتِ گفتگو اور نالۂ غم۔ مردہ کے احساسات پر ایک پردہ پڑ جاتا ہے نیند کا سا پردہ۔ جیسے اس پردہ سے بھی مشابہت دی جا سکتی ہے جو ایک دشمن، ظالم، کافر اور مشرک، کے دل و دماغ پر پڑ جاتا ہے وہ بھی بہرہ اور گونگا ہوتا ہے اور یہ بھی۔ کیا ایک گہری نیند سونے والے میں حواسِ ظاہری ہی باقی نہیں رہتے یا فقط ایک پردہ پڑ جاتا ہے جو کان تک آواز کو پہنچنے سے نہ روک سکنے کے باوجود خواب آلود احساسات کو بیداری میں تبدیل نہیں ہونے دیتا۔ جب تک کوئی شخص روحِ حیوانی میں وہ ہی لطافت، تخیل میں وہ ہی گہرائی، وسعت اور ہمہ گیری پیدا نہ کر لے جو ایک مردہ میں پائی جاتی ہے اس وقت تک ریڈیو اسٹیشن پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ اگر خواب کی طرح کوئی بات، کسی شکل میں مردہ تک پہنچ بھی گئی تو آپ عمل اور نتیجہ کی دنیا میں اس سے کیا کام لے سکتے اور کس بنیاد پر اپنے پروگرام کو تبدیل کر سکتے ہیں۔

اگر مولانا اسمٰعیل شہیدؒ[1] کا یہ مکاشفہ درست بھی ہو کہ حضرت علیؓ ہی کے توسط سے سر بادشاہت کا

---

[1] شاید کسی کو مولانائے شہیدؒ کے متعلق غلط فہمی ہو جائے اس لئے تھوڑی سی وضاحت کر دینا چاہتا ہوں۔ صوفیا کے نزدیک احکامِ الٰہیہ کے نفاذ و اجراء کے لئے ایک صدر دفتر یا سکریٹریٹ ہے جسے اصطلاح میں ملاءِ اعلیٰ کہا جاتا ہے۔ صوفیا کا خیال ہے کہ ملاءِ اعلیٰ کے فرشتوں میں ان ارواحِ طیبہ کا بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے جو پاکیزگی کے اس نقطہ تک پہنچ گئی ہوں (باقی صفحہ آئندہ پر)

قیام ہوتا ہے اور یوں ناکام حکومت کی تلافی کر دی گئی تو اس سے نہ رضا شاہ کو کچھ فائدہ پہنچ سکتا ہے نہ ظاہر شاہ کو، نہ ابن سعود کو، نہ مغربی آمریت پسندوں کو۔ یہ سب ایسی باتیں ہیں جن کا تخیلی تجربہ تو روز ہوتا رہتا ہے لیکن تحقیقی مظاہرہ کبھی نہ ہو سکا۔

مردہ کی زندگی ایک ذہنی اور تخیلی زندگی ہے اور اس ہی حد تک فائدہ اٹھا سکنے کے امکانات ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود شاہ ولی اللہ صاحب کرتے رہے، اس سے آگے مالیخولیا مراقی کے حدود شروع ہو جاتے ہیں۔ جس سے قرآن کے عملی پروگرام کو نفرت ہے۔ وہ روحانی طاقت سے استفادہ کر سکنے کے نام پر پرستش و عبودیت کا ایک نظام گناہ مرتب کرنے کی اجازت نہیں دیتا جس کا نتیجہ ٹھوکروں اور عصبی بیماریوں کے سوا کچھ نہیں نکل سکتا۔ جس قوم کی زندہ ہستیاں بھی کچھ نہیں کر سکتیں اس ہی کا دماغی اختلال مردہ پرستی پر ابھارتا ہے ورنہ کامیاب زندگی کا راز جاننے والے ایسے مراق کو گوارا بھی نہیں کر سکتے۔ حضرت عمرؓ سے زیادہ کون پیغمبر اسلام کی روحِ مبارک کو حلِ مشکلات کے لئے دعوت دے سکتا تھا لیکن انھوں نے بھی بارش کی دعا کے واسطے حضرت عباسؓ کا توسط اختیار کیا جو زندہ تھے اور محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ نہ تلاش کیا جو حضرت عباسؓ سے کہیں زیادہ روحانی طاقت کے مالک ہو سکتے تھے۔ بحق فلاں کہنا جائز سہی لیکن چونکہ ایسی ہی چھوٹی چھوٹی باتوں سے ہمیشہ اہم ترین غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے اگر اس "حق" اور پیدائشی حق سے کنارہ کشی ہی کر لی جائے تو بہتر ہوگا خالص توحید تک پہنچنے میں آسانی ہو جائیگی۔

اب صرف دو چیزیں ایسی باقی رہ جاتی ہیں جن پر مجھے کچھ اور بھی کہنا چاہیے۔ ایک یہ کہ عالم برزخ کہاں ہے دوسرے یہ کہ اس کی زندگی خواب سے کہاں تک مشابہ ہے اور کہاں تک نہیں۔

(باقی آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جو ملا اعلیٰ کی معیاری قابلیت کے لئے مقرر کر دیا گیا تھا لیکن یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ حکم کے اجراء اور التوا پر ان کی شخصی رائے کوئی اثر ڈال سکتی ہے۔ خود مولانائے شہید نے ہی بتا دیا تھا کہ جس طرح آفتاب روشنی پھینکنے پر مامور ہے اور اس تقدیر سے سرمو تجاوز نہیں کر سکتا۔ ایسے ہی ملا اعلیٰ کو یقین کیجیے۔ مرکزی دفتر کے کسی شعبہ سے آپ وابستہ کیوں نہ ہوں۔ وائسرائے کے احکامات تک میں نہ یہاں تبدیلی کر سکتے ہیں نہ وہاں۔ یہ عہدہ جات اعزازی نوعیت کے ہیں اور بس۔ ابوالنظر رضوی۔

اسلامی روایات اور ان کا تحفّظ

از پروفیسر سید جمیل صاحب واسطی ایم اے (کینٹب)
وائس پرنسپل سندھ مدرسہ کالج کراچی

ہمارے فاضل دوست پروفیسر سید جمیل صاحب نے مذکورہ بالا عنوان پر پنجاب اورینٹل سوسائٹی لاہور کے زیر اہتمام چند مقالات پڑھے تھے جن میں سے ایک مقالہ سوسائٹی نے پمفلٹ کی شکل میں شائع بھی کر دیا تھا بقیہ مقالات اب تک غیر مطبوعہ ہیں۔ اب آنموصوف نے ازراہ کرم گستری ان سب مقالات کو برہان کے لئے بھیجدینے کا وعدہ کیا ہے۔ اس سلسلہ کی پہلی قسط آج شائع ہو رہی ہے۔ حسب وعدہ توقع ہے کہ باقی مقالات بھی قسطوار شائع ہوتے رہیں گے

اس مقالہ میں پروفیسر واسطی نے تاریخی حقائق کی روشنی میں مسلمانوں کے اسباب عروج وزوال کا جائزہ لیتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ مسلمانوں کے عروج میں "سبحہ وسجادہ" کے ساتھ "شمشیر وسنان" کو بھی بڑی حد تک دخل رہا ہے۔ دونوں میں تن وجان کا سا ربط ہے اور آج پھر ضرورت ہے کہ اس ربط کو زندہ اور زیادہ پائیدار بنایا جائے۔

(برہان)

پہلا باب | اسلامی روایات کا تحفظ انسانی بہبودی کی اعلیٰ ترین کوشش کا تحفظ ہے، تمام مذاہب سچائی کے متلاشی ہیں لیکن ہر طرف منہ اٹھا کر چلتے رہنے سے ہم سچائی تک نہیں پہنچ سکتے۔ کسی منزل تک پہنچنے کے لئے درست اور سیدھی راہ صرف ایک ہوا کرتی ہے اور مسلمانوں کے نزدیک وہ شاہراہ اسلام ہے۔ اسلام کے اصولوں پر عمل کرنا باطنی سچائی کو ظہور کا لباس پہنانا ہے۔ روایت عمل کا تواتر ہے اس لئے اسلامی روایات کا تحفظ انسانی زندگی میں دائمی صداقتوں کے اعلیٰ ترین اظہار کا تحفظ ہے۔

مگر ہم دیکھتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں خود مسلمانوں نے اسلامی روایات کے متعلق شرمساری اور معذرت خواہی کا رویہ اختیار کر لیا ہے اور عام مسلمانوں کے غیر اسلامی روایات کو کم و بیش قبول کر لینے سے یہ صاف عیاں ہے کہ مسلمانوں کے دلوں میں قبول کردہ غیر اسلامی روایات کو رد کردہ اسلامی روایات پر فوقیت حاصل ہے۔ مسلمانوں کے دل و دماغ میں ایک انقلاب رونپذیر ہو رہا ہے جس سے اسلامی روایات کی وقعت روز بروز کم ہو رہی ہے اگرچہ کہیں کہیں زبانیں اسلام کے نام سے شرمسار نہیں ہوئیں لیکن اسلام کی صدا پر دل کی گونج میں ایک ماندگی پائی جاتی ہے جو مستقبل کے لئے نیک شگون نہیں۔

ان حالات کے احساس کے ساتھ ان حالات کی تشریح کی جستجو لازمی ہے۔

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال مبارک سے ایک سو سال کے اندر مسلمان دنیا کی عظیم ترین سلطنت کے مالک ہو چکے تھے۔ تمام شمالی افریقہ زیر نگین تھا۔ طارق کی پہاڑی کو ایک ہزار میل جنوب کی جانب چھوڑ کر ہسپانیہ اور جنوبی فرانس کے مسلمان حکمراں پیرس سے ڈیڑھ سو میل کے فاصلہ پر طوخ کے تاریخی شہر پر قابض ہو چکے تھے۔ مشرق میں ایران مفتوح ہو چکا تھا اور اسلامی عساکر محمد بن قاسم کی سرکردگی میں شمالی ہندوستان کو دنیائے اسلام کا دائمی حصہ بنا چکے تھے۔ یہ کارنامے اسلامی فتوحات کی صرف تمہید تھے۔

۸۲۷ء میں زیادۃ اللہ امیر قیروان (شمالی افریقہ) نے صقلیہ کی باقاعدہ تسخیر شروع کی۔ پلرمو ۸۳۱ء میں مفتوح ہو گیا اور اس فتح سے اطالوی جزیرہ نما پر حملوں کا راستہ کھل گیا۔ ۸۴۶ء میں ہلال کی فتوحات شہر روما تک پہنچ گئیں اور اسلامی عساکر نے پطرس و پولوس کے مندروں کو تاخت و تاراج کیا۔[۱] ادھر ہسپانیہ کے اسلامی مجاہدین جنوبی فرانس سے آگے بڑھ کر سوئٹزرلینڈ اور شمالی اطالیہ پر حملہ آور ہوئے۔

مشرقی یورپ میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ دیر میں شروع ہوا۔ ۱۳۹۶ء میں سلطان ترکی نے نکوپولس (بلغاریہ) کے میدان میں جرمنی، ہنگری، فرانس اور دوسرے عیسائی ممالک کی متحدہ افواج کو شکست دی۔ ۱۵۲۱ء میں سلطان سلیم عظیم الشان نے بلغراد (دارالخلافہ یوگوسلاویہ) پر قبضہ کیا۔ ۱۵۲۶ء میں ہنگری کی

---

[۱] لفظی ترجمہ عیسائی مورخ ہنگر۔

افواج کو زبردست ہزیمت ہوئی اور ہنگری اسلامی سلطنت کا حصہ بن گیا۔ ۱۵۲۹ء میں وائنا کو ایک دراز محاصرہ سے کمزور کرکے سلطان سلیم ایک زبردست فوج لیکر جرمنی پر حملہ آور ہوا۔

منگول حملہ آوروں نے ۱۲۲۴ء میں روس کے تمام عیسائی حکمرانوں کی متحدہ افواج کو عظیم الشان شکست دی۔ ۱۲۳۸ء میں تمام روس منگولوں کے قبضہ میں آچکا تھا۔ شمال میں ماسکو پر ان کی حکومت تھی۔ جنوب میں ان کی افواج بلقان پر حملہ آور ہوری تھی ان کی حکومت چین سے بحیرہ بالٹک تک پھیلی ہوئی تھی۔ ان کے اعلیٰ ترین حکمران "طلائی عساکر کے بادشاہ" کہلاتے تھے اور جب "طلائی عساکر" کے بادشاہ حلقہ بگوش اسلام ہوئے تو تمام روس ایک زبردست اسلامی سلطنت بن گیا۔ ایک عیسائی مورخ بیان کرتا ہے کہ "ان بادشاہوں نے مذہب کے معاملہ میں آزادی اور رواداری کے اصولوں کو قائم رکھا۔

ہندوستان میں اسلامی فتوحات کا ذکر غیر ضروری ہے۔ محمود غزنوی، علاء الدین خلجی، اورنگزیب عالمگیر کی کامیاب لڑائیوں نے ایکہزار سال تک جنوبی ایشیا کو اسلامی صوبہ بنائے رکھا۔

آخری دو سو برس میں یہ اسلامی سلطنت جو چین سے بحر ظلمات تک پھیلی ہوئی تھی تباہ ہوگئی غرناطہ سولہویں صدی کے آخری دس سال میں فتح ہوا اور ان مسلمانوں کے قتال کا سلسلہ شروع ہوا، جنھوں نے اسلام ترک کرنے سے انکار کیا۔ یہی حال مسلمانوں کا جنوبی اطالیہ صقلیہ او سالٹا میں ہوا۔ اور مفتوح ہونے پر روس اور وسطی اور مشرقی یورپ میں آخری دو سو سال کی تاریخ اسلامی ہزیمت کی تاریخ ہے۔ ان دو صدیوں میں تمام اسلامی دنیا یورپ کی عیسائی اقوام کے زیر نگین ہوگئی۔

اگر بنظر غائر اسلامی زوال کے سانحہ عظیم کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زوال لابدی تھا مسلمان نہ صرف تمام دنیا میں توحید الٰہی اور انسانی مساوات کا پیغام لے کر پھیل گئے، بلکہ انھوں نے اپنی فتوحات سے دنیا کی عظیم ترین حکومت کی بنیاد رکھنے کے علاوہ کبھی اطلبوا العلم ولو کان بالصین کے سبق کو فراموش نہ کیا۔ اسلامی فتوحات کی پہلی ڈیڑھ صدی کے اندر یونانی علوم فطرت کا ادب عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ جالینوس کا ترجمہ خاص بغداد میں عباسی خلفا کے اہتمام سے ہوا

خلیفہ ماموں رشید نے بغداد میں ایک کتب خانہ اور ایک ادارۂ تراجم قائم کیا اور اسی طرح قاہرہ میں علمی ادارے قائم ہوئے۔ قرطبہ ہسپانیہ میں ستر کتب خانے قائم تھے، خلفا و امرا کو کتابیں جمع کرنے کا بے حد شوق تھا۔ یونانی کتب کوشش سے تلاش کی جاتی تھیں۔ اور بغداد میں منگوا کر ترجمہ کی جاتی تھیں۔ علاوہ جالینوس کے افلاطون ارسطو، اقلیدس، طولمی، ارشمیدس کی کتب آٹھویں صدی عیسوی تک یونانی سے عربی میں ترجمہ ہو چکی تھیں۔ حساب، جغرافیہ، علم نجوم، علوم فطرت، سیاست، فلسفہ غرض کوئی شعبہ نہ تھا جس میں مسلمانوں نے ترجموں سے اپنی تشنگی کو سیراب نہ کیا۔ یہاں تک کہ کئی یونانی تصانیف آجکل صرف عربی ترجمہ میں باقی ہیں، ان کے اصلی یونانی نسخے تلف ہو چکے ہیں[۵]۔

علاوہ یونانی کے، لاطینی، فارسی، چینی، سنسکرت اور دوسری زبانوں کے تراجم بھی کئے گئے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مختلف ممالک میں مختلف زمانوں میں مختلف تہذیبیں اپنی اپنی زبانوں میں علوم جمع کرتی رہیں اور یہ علوم اسلام کا انتظار کرتے رہے تاکہ عربی کے ذریعہ دنیا کی اعلیٰ ترین اخلاقی تہذیب کا ورثہ بن جائے۔

مسلمانوں نے نہ صرف گذشتہ تہذیبوں کو تاریخ عالم میں پہلی دفعہ ایک زبان میں اکٹھا کیا جو ان کے قرآنِ حکیم کی اور تمام دنیائے اسلام کی تہذیبی زبان تھی بلکہ وہ اپنی علمی کوششوں سے گذشتہ تہذیبوں کے علوم و فنون سے کہیں آگے ترقی کر گئے۔ حساب میں ابوالوفا، طبیعیات میں الفندی، علم نجوم میں الفرغانی اور البطانی تاریخی نام ہیں۔ خطِ استوا[۵]۔ زمین کا گول ہونا اور اپنے محور کے گرد اور سورج کے گرد زمین کا گھومنا یورپ سے پہلے مسلمان معلوم اور قبول کر چکے تھے، بعد کی علمی ترقی نے صرف ان کے قیاسات کو ثبوت بہم پہنچائے۔ جابر نے علم کیمیا میں تجربہ کی ضرورت پر توجہ مبذول کی۔ ابوعلی حسن نے یہ دریافت کیا کہ ہوا زمین سے جس قدر اونچی ہوتی ہے اسی قدر ہلکی ہوتی جاتی ہے۔ اسلامی تہذیب نے رازی اور ابن سینا جیسے حکیم و طبیب پیدا کئے۔ مفردات و مرکبات کی خصوصیات میں تفتیش کی اور ضخیم مواد جمع کیا۔ الجبرا کی سب سے اولین مستند کتاب ایک مسلمان خوارزمی کی تصنیف ہے۔ علوم فطرت کے علاوہ تاریخ فلسفہ

---

[۵] شارٹ ہسٹری آف سائنس مصنفہ شروڈ ٹیلر۔ [۵] دی ایریز مصنفہ برٹرام ٹامس۔

تفسیر مصوری اور عمارات سازی کے فنون میں مسلمان کے استاد تھے۔

ایک انگریز مورخ تسلیم کرتا ہے کہ "یورپ کے قرون وسطیٰ عربی سائنس کی شہرت سے گونج رہے تھے" یہ ناممکن تھا کہ سائنس کی اتنی ترقی ہر شعبۂ حیات پر اپنا اثر نہ رکھتی۔ تہذیبِ انسانی زندگی کی ایک مرکب حالت ہے جس میں مختلف اجزا اتفاقی لیکن منطقی امتزاج میں پائے جاتے ہیں۔ جس زمانے میں مسلمان تہذیبی ذخائر کی فراہمی میں مصروف تھے۔ یہ زمانہ اسلامی فتوحات اور اسلامی سلطنت کی مسلسل ترقی کا زمانہ تھا۔ غیر اسلامی حکومتیں یکے بعد دیگرے اسلامی دنیا کی حلقہ بگوش ہو رہی تھیں اور خلفائے اسلام تاریخ کی عظیم ترین سلطنت کے سیاسی و مذہبی فرمانروا تھے۔ سلطنت کی یہ ترقی قدرتی اور لابدی تھی۔ اسلام کے روشن اصولوں نے مسلمانوں کے دلوں سے توہم پرستی کا خاتمہ کر دیا تھا۔ مسلمانوں کے سامنے دنیا حیوانی یا انسانی دیوتاؤں کی بے اصول طاقتوں کا مظہر نہ تھی۔ بلکہ ایک مسبب الاسباب خدا کی قدرت کا کرشمہ تھی۔ خداؤں کی پیدائش کے معجزے ان کی خوارق العادت زندگی کے افسانے اور خداؤں کی فرضی کہانیوں سے فطرت کی جھوٹی تشریحیں علوم فطرت کی ترقی کے لئے بہترین ماحول نہیں ہوتیں۔ اسلام کی روح توہمات کی قاطع تھی۔ مسلمان کے لئے فطرت خوفناک خداؤں کی بستی نہ تھی۔ خدائے واحد کی مخلوق کی حیثیت رکھتی تھی اور انسان اشرف المخلوقات تھا۔ فطرت کا مطالعہ خدا کی نعمتوں کا جائز تصرف تھا۔ علومِ فطرت جب ضروریاتِ حیات سے متعلق ہوتے ہیں، تو اس کا نتیجہ صنعت ہوتا ہے۔ قصر الحمرا، قرطبہ کی عظیم الشان مسجد جو آجکل بطور کلیسا استعمال ہو رہی ہے مراقش قیروان، دمشق اور دہلی کی مساجد، قاہرہ کے خلفاء کے مقابر، کشمیر اور لاہور کے شالامار باغ، تاج محل، لال قلعہ علاوہ ایک عظیم الشان تہذیب کی خوبصورت یادگاریں ہونے کے اسلامی صنعت کی بلندی کی بھی شاہد ہیں۔ اسلامی ممالک کے کپڑے ریشم، قالین، میناکاری کے کام اور دیگر تجارتی فنون تمام دنیا میں معیاری حیثیت رکھتے تھے اور اسلامی دنیا سے باہر دور دور تک فروخت ہوتے تھے۔ یورپ کے قرون وسطیٰ کے ادب میں مسلمانوں کی امارت و تمول کے بیشمار حوالے ملتے ہیں۔ یہ دولت اسلامی دنیا کی صنعت کا خراج تھی۔

علومِ فطرت کے حصول سے انسان سرمایہ پر قابو پالیتا ہے۔ سرمایۂ فطرت کو اسرارِ فطرت کے علم کے ذریعہ انسانی بہبودی کے لئے استعمال میں لانے کا نام صنعت ہے۔ اس قوت سے حالتِ امن میں ایک قوم کی زندگی آسان و دلکش بن جاتی ہے اور جنگ و مقابلہ کی صورت میں صنعت میں ترقی یافتہ قوم کو فطرت کی مسخر کردہ طاقتوں کی کمک حاصل ہوتی ہے علوم کی ترقی کے باعث مسلمانوں کو اپنی ہمسایہ اقوام پر یہ فوقیت حاصل تھی۔ قلعہ سازی و اسلحہ سازی میں برتری، اسلامی افواج کی فتوحات کے بواعث میں سے تھی۔ اپنے وقت میں مسلمان دنیا کے اعلیٰ ترین جہازران تھے۔ ادریسی[۱] کے نقشہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ اسلامی دنیا کو تمام دنیا کے ساحلوں کا علم تھا۔ منجنیق، قطب نما، اصطرلاب، بارود، توپ اور اسلامی صنعت کی دیگر تمام کوششیں اسلامی افواج کی امداد میں مہیا تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ شرق و مغرب میں فتح و نصرت اسلامی لشکر کی رکاب چومتی تھی۔ نصف یورپ نصف افریقہ اور قریباً تمام ایشیا زیرنگین تھے۔

روجر بیکن (۱۲۱۴ - ۱۲۹۴) ایک لاطینی خط میں پاپائے روم کو لکھتا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگیں کامیاب نہ ہوں گی۔ اگر آپ مسلمانوں کو یورپ سے نکالنا چاہتے ہیں تو عربی کے مطالعہ کے ذریعہ ان کے علوم فطرت کو حاصل کرنا ضروری ہے اور اس طاقت سے جو علومِ فطرت سے ہمارے ہاتھ آئے گی عیسائی دنیا مسلمانوں پر فتح حاصل کرلیگی۔

روجر بیکن عربی کا فاضل تھا اور اسے اس تحریک کا نمایندہ سمجھنا چاہئے۔ جس کا مقصد اسلامی علوم و صنعت کو حاصل کرکے مسلمانوں کے ہتھیاروں سے اسلام کو شکست دینا تھا۔ اس نے خود بھی روشنی اور بصارت کے علم پر کچھ کتابیں لکھی ہیں جو عربی کتب سے ماخوذ ہیں۔ بارود کا نسخہ روجر بیکن نے ہی عربی سے حاصل کرکے یورپ کے سپرد کیا۔

غیر مسلموں کے لئے اسلامی علوم کا حصول چنداں دشوار نہ تھا۔ جہاں جہاں بھی مسلمان گئے انھوں نے علوم کی حفاظت کا خیال رکھا۔ اور اس ارادے سے یونیورسٹیاں قائم کیں۔ یورپ کی سب سے پہلی یونیورسٹی جنوبی اطالیہ کے شہر سلرنو میں شروع نویں صدی میں قائم کی گئی جبکہ یورپ کا

---

[۱] عجائب خانہ برلن۔

یہ حصہ اسلامی سلطنت کا حصہ تھا۔ اسلامی دنیا کی حدود ایک بین الاقوامی تہذیب کا گہوارہ تھیں، ان کی مذہبی رواداری کے باعث ان کے علوم کے دروازے سب کے لئے کھلے تھے اور سلرنو کی عربی یونیورسٹی میں یہودی اور عیسائی نہایت اطمینان سے مسلمان طلبا کے ساتھ تعلیم پاتے تھے۔

یہی حال ہسپانیہ کی قرطبہ سیول اور غرناطہ کی یونیورسٹیوں کا تھا جہاں یہودی اور عیسائی یورپ کی تاریکی سے اسلامی علوم کی روشنی حاصل کرنے اور جہاں وہ رواداری عملاً نظر آتی تھی جو اسلامی دنیا سے باہر کسی مذہبی تمدن نے تمام انسانی تاریخ میں پیش نہیں کی۔

شروڈ ٹیلر اپنی کتاب "سائنس کی مختصر تاریخ" میں علوم کے متعلق یورپ کے رویہ کی بابت تحریر فرماتے ہیں کہ عیسائیت تمام غیر عیسائی تاریخ وفلسفہ کو بے سود علم خیال کرتی تھی۔ عیسائی عقائد اور توہمات اور پرانے فسانوں کے چند حصوں کی بلا تنقید قبولیت نو سو سنہ عیسوی تک یورپ کا اعلیٰ ترین علمی کارنامہ تھی جس زمانے میں عرب اعلیٰ ترین طبی علوم کے مالک تھے۔ عیسائی ممالک جادو منتر اور ٹونے ٹوٹکوں پر اعتبار رکھتے تھے اور انھیں علم الاجسام والابدان سے کوئی واقفیت نہ تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ سائنس کے لئے شک اور تجربہ ضروری ہے تاکہ یقین تک پہنچ سکیں۔ اور شک کی عادت مذہب میں بدعتوں کی بنیاد بنتی ہے۔ بقول شروڈ ٹیلر صاحب۔ اس زمانے میں بہت سے بھوتوں کی ہستی کو مانتے تھے اور جادو منتر کے ذریعہ ان بھوتوں سے حاجت روائی کرانے کو درست مگر گنہگاری خیال کرتے تھے۔ ان حالات میں سائنس کی ترقی غیر اسلامی یورپ میں ناممکن تھی۔

آخر اسلامی علوم کے حصول کے لئے یورپ والوں نے عربی علمی کتب کے تراجم لاطینی میں شروع کئے۔ جیرارڈ، کریمونوی، مائیکل سکاٹ، ریمن لل کے تراجم سے اسلامی علوم یورپ کا حصہ بن گئے لیکن مذہبی تعصب کی وجہ سے یورپ کا علمی احیا ر ایک سست عمل تھا۔ ۱۲۱۵ء عیسوی میں پوپ نے ارسطو کے مطالعہ کو گناہ بنا دیا۔ اور اپنے حکم سے اس کے پڑھنے والوں کو سزاوار جہنم قرار دیا۔ اس وقت اسلامی دنیا علوم کی ترقی میں ارسطو کو کہیں پیچھے چھوڑ چکی تھی۔ ان کی یونیورسٹیاں مشاہدہ گاہوں تجربہ گاہوں اور کتب خانوں سے مالا مال تھیں۔ علم کے متعلق یورپی اور اسلامی تہذیبوں کا رویہ

اس امر سے ظاہر ہو جائے گا کہ بقول شروڈ ٹیلر خلیفہ حاکم ثانی (۹۶۱ - ۹۷۶ء) کے قرطبہ کے کتب خانے میں چھ لاکھ کتابیں موجود تھیں اور ان کی فہرست چوالیس جلدوں میں تھی لیکن اس وقت سے چار صدی بعد بھی فرانس کے شاہی کتب خانے میں ایک ہزار سے بھی کم کتابیں تھیں۔

اس وقت جبکہ اسلامی دنیا سات سو سال کی بلا رقیب سیادت کی وجہ سے اپنی دائمی نصرت اور حکومت کے اعتبار میں مطمئن بیٹھی ہوئی تھی۔ عیسائی دنیا مسلمانوں سے حاصل کردہ سائنس کی ترقی اور اپنی صنعت اور تجارت کی نشوونما میں مشغول تھی۔ یہ کوشش مشینی صنعت اور یورپ کے موجودہ اقتصادی نظام اور یورپ کی عالمگیر تجارت میں منتج ہوئی۔

مشینی صنعت سے اشیا بہت ارزاں اور زیادہ تعداد میں تیار ہو سکتی ہیں۔ اس سے نہ صرف سرمایہ اور دولت میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ زندگی کی ضروریات کے بافراط مہیا آنے کی وجہ سے آبادی بھی بڑھتی ہے۔ آخری تین صدیوں میں یورپی آبادی اپنی پہلی آبادی سے کئی گنا ہو گئی ہے۔ ان حالات میں یورپ کو زائد تجارتی مال کے لئے منڈیوں کی اور بڑھتی ہوئی آبادی کے لئے نوآبادیات کی ضرورت ہوئی۔ وہ ممالک جو تمدنی طور پر زراعتی حالت میں تھے اور جن میں صنعتی ترقی ابھی ابتدائی مدارج میں تھی۔ یورپ کی بہترین منڈیاں بن گئے اور انھیں ممالک کی تجارت سے حاصل کردہ سرمایہ کی امداد سے انہی ممالک کو فتح کر کے یورپ نے انھیں اپنی نوآبادیات بنا لیا۔

مراقش سے لیکر جاوا تک کے مسلمان اسی اصول کے ماتحت یورپ کی صنعتی ترقی اور اپنی اقتصادی بے حسی اور صنعتی غفلت کی وجہ سے محکوم و مغلوب ہو چکے ہیں۔ دنیا کی قسمت زیادہ تر اقتصادی اور صنعتی قوت کے ہاتھ میں ہے۔ آسٹریلیا اور امریکہ کے اصلی باشندوں کی محکومی اور پھر ان کا نیست و نابود کر دیا جانا۔ ترکی کی یورپ میں ہزیمت۔ شمالی افریقہ کے مسلمانوں کی شکست اور غلامی۔ یورپ کی سیادت۔ جاپان کی ترقی۔ سب مشینی صنعت اور اس کے نتائج کے مختلف پہلو ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان اصولوں کے ماتحت یورپ اور یورپ سے باہر کی یورپی اقوام کی بڑھتی ہوئی آبادی اسلامی اقوام کو بھی محکوم کر کے آہستہ آہستہ امریکہ اور آسٹریلیا کے

اصلی باشندوں کی طرح فنا کردے گی۔ درست پیشین گوئی ناممکن ہونے کے باوجود یہ امکان قابلِ غور ضرور ہے کیونکہ شمالی افریقہ اور مغربی ایشیا میں یہ عمل شروع ہوچکا ہے یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس قانون کے عمل سے مسلمانوں کی محکومی اور ان کی آئندہ نسلوں کی بتدریج ممکن معدومی کے ساتھ اسلام بھی فنا ہوجائے گا؟ اور یہ کہ اسلامی مذہبی اور معاشرتی روایات کو زندہ اور قائم رکھ سکنے کی کیا تدابیر ممکن ہیں؟

جواب مشکل ہے۔ تاریخ کے مدوجزر حیران کن ہوتے ہیں لیکن اسلامی روایات کے تسلسل کے لئے فی الحال صرف تین ممکنات نظر آتی ہیں۔ ممکن ہے کہ ہم اپنی خواہشات کو حاصل نہ کرسکیں اور یہ ممکنات محض خواہش کے دھندلے خواب ہوں۔ مگر لاتقنطوا من رحمۃ اللہ مستقبل میں نسل انسانی کے لئے بے اسلام تاریخ کی ممکن بدقسمتی انتہائی غور وفکر کی مقتضی ضرور ہے۔

(۱) سب سے پہلی تدبیر جو اسلامی مذہب اور روایات کی حفاظت کے لئے لازمی ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان جلد از جلد تجارتی مقاصد کے لئے مشینی صنعت کی طرف متوجہ ہوں۔ اس کے لئے اقتصادی تنظیم اور علمی سائنس کا اکتساب بہت ضروری ہے۔ ایسی اسلامی یونیورسٹیوں کی ضرورت ہے جو علاوہ اسلامی مذہب وتمدن کے ان مضامین پر خاص توجہ مبذول کریں۔ مشینی صنعت کے حصول سے ہم ان طاقتوں کو اپنی حفاظت کے لئے استعمال کرسکیں گے جو موجودہ حالت میں ہمیں آہستہ آہستہ مٹارہی ہیں۔

اس ضمن میں یہ چند امور بھی فکر طلب ہیں۔ صنعتی اور تجارتی کاروبار زراعتی کاروبار سے زیادہ پیچیدہ اور مشکل ہوتا ہے۔ زراعت میں قدرت پیدائش کی ذمہ دار ہے لیکن صنعت میں خود انسان۔ اس لئے صنعت میں زراعت سے کہیں زیادہ دماغ وعقل وتعلیم کی ضرورت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ تجارتی آبادی زراعتی آبادی سے سیاسی طور پر زیادہ سمجھدار اور طاقتور ہوتی ہے۔

دوسرے جس طرح صنعتی ممالک زراعتی ممالک کو محکوم بنالیتے ہیں۔ اسی طرح ایک

ملک کے اندر بھی زراعتی آبادی تجارتی اور صنعتی آبادی کی محکوم ہوتی ہے۔ اور زراعتی آبادی اندرونی منڈی اور محکوم نوآبادی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اور اس طرح ملک کی سیاسی اور تہذیبی طاقت ملک کے تجارتی طبقوں میں مرکوز ہو جاتی ہے۔

تیسرے جس طرح صنعتی ترقی کی وجہ سے جاپان، اٹلی، جرمنی، برطانیہ امریکہ اور دیگر ممالک کی آبادیوں میں حیرت انگیز ترقی ہوئی ہے۔ اسی طرح اگر کسی ملک میں مسلمان محض زراعت میں مشغول ہیں اور تجارت اور صنعت غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہے تو غیر مسلم آبادی میں اتنی ترقی ہوتی جائے گی کہ مسلمان آبادی کا تناسب قائم نہ رکھ سکیں گے۔ ان حالات کی روک تھام کے لئے سب سے پہلی تجویز مسلمانوں کا مشینی صنعت کی طرف توجہ کرنا ہے اور اسلامی بقا کی دوسری تجاویز کے مقابلہ میں یہ تجویز زیادہ ممکن العمل اور نتیجہ خیز ہے۔

کیا مشینی صنعت کے قیام کے لئے مسلمان اقوام کو لاطینی رسم الخط اختیار کر لینا چاہئے۔ کیا بے پردگی اور اس کے لازمی نتائج کو قبول کر لینا چاہئے۔ کیا اس کے لئے شراب پینی چاہئے یا ہیٹ کا استعمال کرنا چاہئے؟ یہ سب غیر متعلق اور بے معنی سوال ہیں۔ جن سے غلامانہ ذہنیت اور خود غرضانہ ہوس پرستی ٹپکتی ہے۔ مشینی صنعت کا قیام مشینی صنعت کی طرف ہی علمی اور عملی توجہ کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے اقتصادی طاقتوں کی تنظیم پہلا قدم ہے۔ اسلامی ممالک کے حدود پر صنعتی پیداوار کی درآمد پر محافظتی محصول اور ملک کے سرمایہ فطرت کی صنعت کے ذریعہ ترقی مقصد کے حصول کے لازمی زینے ہیں۔ اس عمل کو ٹائی یا لپ سٹک سے چنداں تعلق نہیں۔

(۲) دوسری تجویز یہ ہے کہ مسلمان جہاں تک ہو سکے صنعتی ممالک میں ہجرت کر جائیں اور وہاں آباد ہو جائیں۔ تاکہ تہذیبی مراکز سے متعلق ہو کر اسلام دنیا کے کلچر میں خاطر خواہ حصہ لے سکے اور یہ مسلمان یورپی شہریت کے حصول کے ذریعہ باقی مسلمانوں کی سیاسی بدقسمتیوں سے محفوظ رہ سکیں اور شاید انھیں امداد دے سکیں۔ جو اصحاب یورپ اور دیگر ممالک میں آباد ہونے کی غرض سے جائیں، ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسلام اور اسلامی روایات و اخلاق کو اپنی معاشرت اور عمل میں ہمراہ

لیجائیں اور اس احساس سے جائیں کہ وہ اسلام کی صداقت اور روایات کے امین ہیں جن کی ہر تہذیب اور ہر زمانہ کے لوگوں کو ضرورت ہے۔

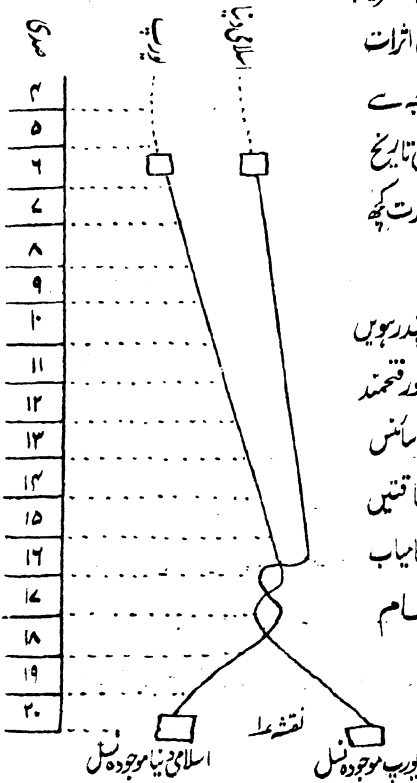
(۳) تیسری تدبیر صنعتی ممالک میں تبلیغ اسلام کی کوشش ہے۔ غیر مسلم دنیا کا مسلمانوں پر حق ہے کہ مسلمان انھیں پیغام حق سے محروم نہ رکھیں۔ یہ بات بھی نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ اگر انسانی ارتقا یورپ کی ترقی یافتہ اقوام کو آئندہ دنیا کی قائم رہنے والی اور بڑھنے والی نسلیں منتخب کرچکا ہے تو بہتر ہے کہ ہم صنعتی ترقی کے ساتھ ساتھ تبلیغ و ہجرت کے ذریعہ اسلام کو مغربی دنیا کا مذہبی اور تمدنی حصہ بنانے کی کوشش کریں تاکہ ہمارے مٹ جانے کے بعد آئندہ دنیا ان اسلامی روایات سے محروم نہ رہ جائے جن کا تسلسل ہمیں اپنی اور اپنی نسلوں کی بقا سے زیادہ عزیز ہے۔

دوسرا باب | اس باب میں میرا مقصد ان اثرات کی تشریح ہے جو یورپ کے سیاسی غلبہ کی وجہ سے اسلامی دنیا میں رونما ہوئے۔ اگر ہم اسلامی تاریخ کو نقشہ کے ذریعہ ظاہر کریں تو اس کی صورت کچھ اس طرح ہوگی۔

نقشہ ۱ | اسلامی دنیا ساتویں صدی سے پندرھویں صدی تک یورپ کے خلاف کامیاب اور فتحمند رہی لیکن اس کے بعد یورپ میں اسلامی سائنس تجارت اور صنعت کی نشوونما سے وہ طاقتیں پیدا ہوگئی تھیں جنھوں نے یورپ کو پہلے کامیاب مقابلہ کے لئے تیار کیا اور پھر یورپ کو تمام اسلامی دنیا پر غالب کردیا۔

صدی | یورپ | اسلامی دنیا

۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰

اسلامی دنیا موجودہ نسل | نقشہ ۱ | یورپ موجودہ نسل

نقشہ نمبر ا- میں یورپ اور اسلام کی موجودہ نسلوں کی کیفیت دکھائی گئی ہے۔ اسلام کی موجودہ نسل یورپ سے سیاسی طور پر مغلوب ہو چکی ہے اور اپنی تاریخ کو جانتے ہوئے دنیا میں یورپ کی برابری کی خواہشمند ہے

اس خیال سے کہ اگر یورپ اور اسلام کے تمام فرق دور ہو جائیں تو یورپ اور اسلام برابر ہو جائیں گے۔ مسلمانوں کی موجودہ نسل اپنی عقل کے مطابق یورپ کی مکمل نقل میں فلاح و نجات ڈھونڈھتی ہے اور یورپ کی طرز سے ہر قسم کے اختلاف کو گھبراہٹ سے دیکھتی ہے۔ یہ طرزِ خیال مسلمانوں کی تاریخی سیاسی ہزیمتوں کا لازمی نتیجہ ہے۔ اور اسلامی روایات پر سب سے بڑے صدمے اسی طرزِ خیال کا کرشمہ ہیں۔

دنیائے اسلام کی شکست اور یوروپ کی فتح کی اصلی وجہ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے یہ تھی کہ یورپ نے اسلامی دنیا سے سائنس کے حصول کے بعد سائنس اور مشینی صنعت کی ترقی اور اقتصادی تنظیم میں (جنھیں صلح و جنگ میں قوموں اور ملکوں کے "عناصر قوت" خیال کرنا چاہئے) اسلامی دنیا کے مقابلہ میں زبردست برتری اور فوقیت حاصل کر لی۔ اور جب یورپ کی اقوام نے ان طاقتوں کو صلح و جنگ کے مقاصد کے لئے مسلمانوں کے خلاف استعمال کیا تو یورپ کی فتح اور اسلامی دنیا کی شکست اس کا لازمی نتیجہ تھی۔

انسانی تاریخ و سیاست قوتوں کا مقابلہ ہے۔ قوتوں کو قائم رکھنا جہد للبقا کی شرط اولین ہے جب ایک قوم دوسری کے مقابلہ میں زیادہ قوت حاصل کر لیتی ہے وہ دوسری قوم پر غالب آجاتی ہے اس موقع پر اسلامی فلسفیوں کا یہ فرض تھا کہ دنیائے اسلام کو ان "عناصر قوت" سے آگاہ کرتے رہتے جن کا ارتقا اسلام کی سیاسی ہزیمت کا باعث تھا اور دنیائے اسلام کو علوم فطرت اور صنعت کی ترقی اور اقتصادیات کی تنظیم کی ضرورت کی طرف توجہ دلاتے رہتے۔ ان کا یہ فرض تھا کہ ان شعبوں میں غیر اسلامی دنیا کی مقابلۃً ترقی کے مستقبل سیاسی نتائج کا خوف دلا کر اسلامی دنیا کو غیر اسلامی دنیا کے برابر قوی اور مضبوط رکھتے۔ لیکن افسوس کہ ایسا نہ ہوا۔

موجودہ نسل میں اسلامی طرزِ خیال کی تشریح نقشہ ۲ سے واضح ہوسکے گی

نقشہ ۲

دورِ حاضر	
اخلاق وتمدن	عناصرِ قوت
مذہبِ اسلام	
دنیائے اسلام	

دورِ حاضر	
اخلاق وتمدن	عناصرِ قوت
عیسائیت	
یورپ	

موجودہ تنزل کے زمانے میں اسلامی خیالات میں ایک پریشانی پائی جاتی ہے جس کی وجہ تہذیب وسلطنت کی ایک عظیم الشان روایت کی شکست اور ان کروڑوں انسانوں کی تلخ کشمکش اور بتدریج غلامی ہے جو ہزار سال سے آزاد اور دنیا کے حاکم چلے آئے تھے۔

یورپ کے مقابلہ میں دنیائے اسلام کی عناصرِ قوت میں کمزوری اسلامی ہزیمت کی وجہ تھی اور یورپ کے مقابلہ میں عناصرِ قوت کو مضبوط و قوی تر کرنے سے اسلامی دنیا اس ہزیمت کے سیلاب کو روک سکتی تھی اور اپنے عہدِ زریں کی یاد تازہ رکھ سکتی تھی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس تنزل کے زمانے میں ایسے فلسفی پیدا نہ ہوئے جو تہذیب کی درست تشریح پیش کرسکتے۔ بجائے اس کے کہ وہ نقشہ ۱ کے مطابق پندرہویں سے سترہویں صدی تک کی تاریخ میں ان نئی پیدا شدہ طاقتوں کی تلاش کرتے جو ہماری ہزیمتوں کے دور کو شروع کرنے میں کامیاب ہورہی تھیں۔ اسلامی فلسفی اصلی عناصرِ قوت پر انگلی نہ رکھ سکے اور انھوں نے تہذیب کے دوسرے عناصر کو عناصرِ قوت سمجھا اور ظاہر کیا۔ اور تاریخ کو نظر انداز کرکے صرف موجودہ نسلوں کے سطحی مقابلہ سے قومی اصلاح کے اصول اخذ کئے۔ اس طرح انھوں نے اس پریشانی اور روایات کی شکست کے دور کا آغاز کیا جو ابھی ختم نہیں ہوا۔

(الف) وہ فلسفی جو مذہب کو ہی عناصرِ قوت خیال کرتے تھے۔ دنیا کی اقوام کی بلندی اور پستی کو ان کے مذہب کی بلندی اور پستی کے سوا کسی اور چیز سے متعلق نہیں کرسکتے تھے۔ انھوں نے دنیائے اسلام کی شکست کو اسلام ہی کی کمزوریوں پر محمول کیا۔ اور تہذیب کی تشریح میں غلطی کرکے دنیوی قوت کے درست عناصر کو بالکل نظر انداز کرکے صرف مذہب ہی کو اسلامی دنیا کی شکست کا مجرم قرار دیا۔ ہم ان فلسفیوں کو

دو گروہوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

اول وہ جنھوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ اسلام کی ہزیمت کا باعث یہ ہے کہ اسلامی الہام پرانا ہو چکا ہے اور اسلام مذہبی ارتقا کی پچھلی کڑی ہے اور جس طرح اسلام نے پہلے الہامات کو منسوخ کر دیا اسی طرح اصولِ ارتقا کا یہ تقاضا ہے کہ نئے الہام جو بدلتے ہوئے زمانہ کے زیادہ مطابق ہوں۔ مذہبِ انسانی کو اسلام سے ایک دو قدم اور آگے لے جائیں۔ ان فلسفیوں کے نزدیک آنحضرتؐ کا آخری نبی ہونا اور اسلام کا آخری مذہب ہونے کا دعویٰ کرنا فطرت کے دائمی اصولِ ارتقا کے خلاف ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ مسلمانوں کے جمود اور دنیائے اسلام کی سیاسی شکست میں ظاہر ہوا۔ اس نئے الہام کی ضرورت کو ایران میں باب اور بہا راللہ نے ظاہر اور پورا کیا۔ دونوں فلسفیوں نے اسی فلسفۂ ارتقا کے ماتحت اپنے آپ کو نئے ملہموں کی صورت میں پیش کیا اور اپنی گفتار اور اپنے عقائد کو خدا کے تازہ ترین الہامات ظاہر کیا۔

ان فلسفیوں نے تہذیب کی غلط تشریح کی اور دنیائے اسلام کی دنیوی شکست کو دنیوی قوت کے عناصر کی کمزوری پر محمول کرنے کی بجائے مذہبِ اسلام کو اسلامی دنیا کی شکست کا ملزم ٹھہرایا ان فلسفیوں کی قوتِ تشریح کی کمزوری اس بات سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ انھوں نے اصولِ ارتقا کو ہر شعبۂ حیات پر بلا تمیز و تفریق منضبط کرنے کے مغربی فیشن کی غلامانہ نقل کی۔ ارتقا کا اصول باوجود قریباً ہمہ گیر ہونے کے اپنی حدود رکھتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ حسن کے شاہکار آفرینِ فن کا کے بعد فن کی روایت ترقی کی بجائے تنزل کی جانب مائل ہو۔ لہٰذا ہر ارتقائی اقدام کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ترقی کی جانب ہو۔

نیز اخلاقی اور روحانی صداقتوں کے تفحص میں ایک ایسی منزل آجاتی ہے جس سے آگے ترقی ناممکن یا تنزل کے مترادف ہوتی ہے۔ خدا ایک ہے۔ تمام انسانوں کو برابر اور بھائی سمجھنا چاہئے سچ جھوٹ سے بہتر ہوتا ہے۔ جنسی معاملات میں وفاداری بے وفائی منافقت سے بہتر ہوتی ہے۔ چوری نہیں کرنی چاہئے۔ قتل نہیں کرنا چاہئے۔ غداری اچھی نہیں ہوتی۔ خیرات کرنی چاہئے غرض اس قسم کے کئی زرین اصول ایسے ہیں جن تک پہنچنے کے لئے انسان جادۂ ارتقا سے ضرور گذرا ہے

لیکن جن تک پہنچکر آگے ارتقا نا ممکن ہوجاتا ہے اور ارتقا کی کوشش محض اخلاقی تجربہ کی ان منازل کی جانب رجوع کے مترادف ہے جنھیں نسل انسانی بہت پیچھے چھوڑ آئی ہے۔ اسلام انہی اخلاقی اور روحانی اصولوں کا آخری بیان ہے۔ جن میں ارتقا کے بہانے تغیر کی کوشش نسلِ انسانی کو اخلاقی اور روحانی تنزل کی جانب لے جائے گی اور جو اصول ایک دفعہ بیان ہوکر دائمی سچائیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔

دوسرے وہ مذہبی فلسفی ہیں جو اسلامی دنیا کی ہزیمت سے بہت متاثر ہوئے ہیں۔ یہ فلسفی بھی پہلے فرقہ کے فلسفیوں کی طرح مذہب اور دنیوی عناصرِ قوت میں تمیز نہیں کرسکتے اور عناصرِ قوت کی کمزوری کے لازمی نتیجہ یعنی دنیوی ہزیمت کو مذہبِ اسلام کی کمزوری کی جانب منسوب کرتے ہیں یہ فلسفی اس بات سے بھی بہت متاثر ہوتے ہیں کہ تمام دنیائے اسلام کو محکوم و مغلوب کرنے والی یورپی اقوام عیسائی ہیں۔ اگر عیسائیت عناصرِ قوت میں سے ہے تو ان مذہبی فلاسفہ کے نزدیک اسلام کی سب سے بڑی کمی عیسائیت کے عنصرِ اعظم یعنی عیسیٰ ابن مریمؑ کی طرف توجہ کی کمی ہے۔ اگر اسلام کے اندر ہی عیسیٰ ابنِ مریم دوبارہ زندہ ہوسکیں تو اسلام کی یہ کمی پوری ہوجائے گی۔ اور اسلام عیسیٰؑ کی کمی کو پورا کرکے پھر ترقی کے راستہ پر چل سکیگا۔ اس لئے اسلام میں عیسیٰؑ کی دوبارہ آمد کا جواز پیدا ہوجاتا ہے اور یہ فلسفی اپنے آپ کو اس مقدس حیثیت سے پیش کرکے امید کرتے ہیں کہ اب اسلام دوبارہ زندہ ہوجائیگا۔

ظاہر ہے کہ اگر یہ مذہبی فلسفی جن کی تحت الشعوری کیفیت اوپر بیان کی گئی ہے، تہذیب کی درست تشریح کرسکتے تو دنیائے اسلام کے عناصرِ قوت کی کمزوری کے لازمی نتیجہ یعنی ہزیمت کو مذہبِ اسلام کی عدمِ تکمیل پر محمول نہ کرتے۔ اور اگر یہ مذہبی فلسفی اسلامی دنیا کے تنزل کی درست تشریح کرسکتے اور دنیوی قوت کی وجوہات کو دیگر عناصرِ تہذیب سے علیحدہ کرسکتے تو حکمران اقوام کے مذہب کی بنیاد یعنی عیسیٰؑ کو اسلام میں دوبارہ زندہ کرنے کی بجائے صرف حکمران اقوام کے عناصرِ قوت کے مطالعہ اور حصول کی تلقین کرتے۔ جن کے مطالعہ اور حصول اور ترقی نے دنیوی طاقت مسلمانوں کے ہاتھ سے یورپ کے ہاتھوں میں منتقل کردی تھی۔ لانبی بعدی کے بعد اسلام کے اندر کوئی نبی خواہ وہ ظلی بروزی

یا مجازی ہو۔ ایسا ہی ناممکن ہے جیسے کہ لا الہ الا اللہ کے بعد ظلی بروزی یا مجازی خدا۔ پیشین گوئیوں کے متعلق نہایت محتاط رہنا چاہئے۔ کیونکہ عام طور پر ان کے پیش کرنے والے ان کی تاویل کرکے ان سے نتائج اخذ کرتے ہیں پھر اس طرح یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پیشینگوئیوں میں عیسیٰ ابن مریم کی بھی تاویل کی جائے۔ عیسیٰ کے نزول سے اسلامی دنیا میں عیسائی حکمرانوں اور عیسائی مشنریوں کا ورود مراد لی جا سکتی ہے یا ان مسلمانوں کی جانب اشارہ سمجھا جا سکتا ہے جو یورپ کے مقابلہ میں اسلامی دنیا کی شکست سے اتنے متاثر ہوئے ہیں کہ ان کے دل میں مسیحی یورپ کی تقلید و پرستش کے جذبات موجزن ہیں۔ ہر حالت میں جبکہ پیشین گوئیوں کے باقی تمام الفاظ کی تاویل کی جاتی ہے تو محض عیسیٰ ابن مریم کی تاویل نہ کرنا تفسیری ایمانداری نہیں ہو سکتی۔[۱]

(ب) نقشہ ۲ سے ظاہر ہو سکتا ہے کہ جس طرح وہ مسلمان جو فطرتاً مذہبی واقع ہوئے ہیں لیکن تہذیب کی درست تشریح نہیں کر سکتے وہ مذہب کو ہی عناصر قوت سمجھکر دنیائے اسلام کی ہزیمت کو مذہب اسلام کی کمزوریوں پر محمول کریں گے اور مذہب اسلام کی تکمیل کے لئے غیر متعلق نسخے تجویز فرمائیں گے۔ اسی طرح وہ مسلمان جو فطرۃً ظاہر بیں واقع ہوئے ہیں لیکن تہذیب کی درست تشریح نہیں کر سکتے وہ عناصر تمدن کو ہی عناصر قوت سمجھکر دنیائے اسلام کی ہزیمت کو اسلام کے فرسودہ تمدن پر محمول کریں گے اور وہ اسلامی عناصر تمدن کو ترک کرنے اور یورپ کی حکمران اقوام کے عناصر تمدن کے حصول میں ہی اسلامی دنیا کی ترقی کو ممکن سمجھیں گے۔

تمام دنیائے اسلام میں اسلام کی اعلیٰ اخلاقی و تمدنی اور معاشرتی روایات کو رد کرنے اور اور ان کی بجائے یورپ کی معاشرتی اور تمدنی روایات کو حاصل کرنے کا عمل اسی طرز خیال کا نتیجہ ہے یہ عمل ترکی اور ایران میں حکمرانوں کے تشدد سے قومی حیثیت اختیار کر چکا ہے لیکن حکومت کے تشدد سے پہلے بھی انفرادی طور پر دماغی غلامی کے باعث شروع ہو چکا تھا اور اس وقت بھی عربی اور مشرقی اسلامی ممالک تہذیب کی غلط تشریح کے اثر کے ماتحت یورپ کی تمدنی اور معاشرتی تقلید کی رو میں بہتے چلے جا رہے ہیں بجائے اس کے کہ مسلمان یورپ سے صرف ان عناصر قوت کو

[۱] فاضل مقالہ نگار کو اس میں غلط فہمی ہوئی ہے، نزولِ عیسیٰ کے لئے اس قسم کی تاویل کی ضرورت نہیں (برہان)

حاصل کرلیں جن کے حصول سے اور جن کی ترقی سے یورپ نے دنیائے اسلام کو غلام بنالیا ہے مسلمان تشریحی مغالطہ کے ماتحت یورپ کے عناصرِ تمدن کو ہی عناصر قوت سمجھکر حاصل کررہے ہیں اور اسے خدمت اسلام تصور کرتے ہیں. نتیجہ یہ ہے کہ اس نقل کی تحریک کے ماتحت مسلمان ہیٹ سوٹ، شراب خوری، خنزیر خوری، بے پردگی، ناچنا، گانا، جنسی بے ضابطگیاں وغیرہ سب کو عناصرِ قوت سمجھکر اسلامی تمدن کا حصہ بنارہے ہیں حالانکہ یہ سب اشیا یورپ کی اقوام کے مذہبی اور تمدنی عناصر ہیں ان کی دنیوی قوت اور سیاسی فتح کے باعث نہیں ہیں۔

ظاہر ہے کہ دنیائے اسلام کی .بقا کے لئے صنعتی ترقی اور اقتصادی تنظیم لازمی امور ہیں۔ ہم بہ حیثیت غریب گاہک یا متمول سرمایہ دار اسلامی صنعت کی سرپرستی کرسکتے ہیں۔ لیکن منظم مقابلہ کے سامنے کوشش اگر من حیث القوم ہو تو زیادہ بارور ہوتی ہے اور صنعت اتنی پیچیدہ ہوگئی ہے کہ اس کے اعلیٰ ترین مدارج تک ہم صرف قومی کوشش سے ہی پہنچ سکتے ہیں۔

قومی کوشش چھوٹے پیمانہ پر اشتراک سرمایہ صنعتی درسگاہوں اور مشتریانہ سرپرستی کی صورت اختیار کرے گی لیکن ایک قوم اس وقت تک پوری صنعتی ترقی نہیں کرسکتی۔ جب تک کہ اس کا قبضہ قومی جغرافیائی حدود اور ان حدود پر محاصل درآمد پہ نہ ہو جب تک ایک قوم کی ابتدائی صنعت کو زبردست محاصل درآمد سے امداد نہ مل سکے گی۔ بیرونی ترقی یافتہ صنعت اس کو مقابلہ سے تباہ کردے گی. اور وہ قوم عناصرِ قوت سے محروم رہ کر مغلوب و محکوم ہوجائے گی۔ آئندہ دنیا کی سیاسی تاریخ آزادی غلامی اور سلطنت کے فیصلے انسانی تعداد سے زیادہ صنعتی ترقی پر مبنی ہوں گے۔ حکمران قوم محکوموں کی صنعتی ترقی کو تباہ کردے گی۔ اور صنعتی ترقی کو صرف اپنے قبضے میں رکھنے کی کوشش کرے گی دشمنوں کی صنعتی ترقی کی بربادی جنگ میں بہترین ہتھیار ہوگا۔

افغانستان، ایران، ترکی، حجاز اور مصر کو جغرافیائی حدود اور محاصل درآمد پہ پورا قبضہ حاصل ہے لیکن افسوس ہے کہ ان ممالک کے اکثر باشندے تہذیب کی غلط تشریح کے ماتحت لباس کے تغیرات اور یورپ کی غیر ضروری معاشرتی تقلید میں ہی عناصرِ قوت کے اسرار ڈھونڈھ رہے ہیں۔ ترکی یا ایران کی

قوتِ مدافعت صرف ان کی صنعتی ترقی پر منحصر ہوگی نہ کہ لباسی تغیرات اور یورپ کی معاشرتی تقلید پر یورپ کے تمدنی عناصر کے حصول سے یورپ کی اس دنیوی طاقت کا مقابلہ نہیں ہو سکتا جو یورپ کو صنعتی ترقی اور اقتصادی تنظیم سے حاصل ہے بلکہ یورپ کی تمدنی زندگی کے عیوب یورپ کی خیرہ کن سیاسی کامیابی کے پیچھے چھپ گئے ہیں اور یہ کامیابی یورپ کو صنعتی ترقی کے ذریعہ حاصل ہوئی ہے۔

ہمیں ایمانداری سے اس امر کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ ہم عناصر قوت کے حصول وارتقا ء میں یورپ سے بہت پیچھے ہیں یہ سمجھ لینا کہ ہم مذہبی ارتقا کے متعلق گفتگو کرنے سے یا سوٹ ہیٹ پہننے یا ناچنے گانے سے یورپ کے برابر آجاتے ہیں۔ اس عظیم الشان صنعتی اور اقتصادی ترقی کا مذاق اڑانا ہے۔ جس میں یورپ کو ہم پر وہ فوقیت حاصل ہے جو یورپ کی عالمگیر فتح اور اسلامی دنیا کی ہمہ گیر شکست کا باعث ہوئی۔ اسلامی دنیا کی جہد للبقار کے لئے سب سے بڑی ضرورت یورپ کی قوت کے اصلی عناصر یعنی صنعتی ترقی اور اقتصادی تنظیم کا حصول ہے جس کے لئے درست "عناصرِ قوت" کا احساس اور ان کے حصول کے لئے درست کوشش درکار ہے۔

ندوۃ المصنفین کی عظیم الشان کتاب

اسلام کا نظامِ حکومت

شائع ہوگئی

اس کتاب میں اسلام کے نظامِ حکومت کے تمام شعبوں اس کے نظریہ سیاست وسیادت کے تمام گوشوں ریاست ومملکت اور اس کے متعلقات اور عام دستوری اور تاریخی معلومات کو وقت کی نکھری ہوئی زبان اور جدید تقاضوں کی روشنی میں نہایت تفصیل سے واضح کیا گیا ہے اس عظیم الشان کتاب کے مطالعہ سے اسلام کی ریاستِ عامہ کے مکمل دستور اساسی اور ضابطۂ حکومت کا تفصیلی نقشہ سامنے آجاتا ہے صفحات ۴۰۴ قیمت چھ روپے

منیجر ندوۃ المصنفین دہلی قرول باغ

حضرت مجدد الف ثانیؒ کا نظریۂ توحید

از جناب ڈاکٹر سید اطہر علی صاحب ایم۔ اے پی۔ ایچ۔ ڈی (کینٹب)
صدر شعبہ عربی فارسی و اردو دہلی یونیورسٹی

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب ایم اے، پی۔ ایچ ڈی کے مقالہ "حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ توحید" پر اب سے تین سال پیشتر رسالہ برہان میں تبصرہ کیا جا چکا ہے۔ مسرت کا مقام ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا مقالہ اب دوبارہ طبع ہو کر پھر شائقین کے لئے بصیرت افروز ہوا ہے۔

ہم مختصراً عرض کئے دیتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کے مقالہ پر ملک کے اکثر رسالوں میں جو تبصرے نکلے ان میں بھی فنی اعتبار سے کسی طرح بحث نہیں کی گئی۔ فنی اعتبار سے بحث کرنا تو دشوار کام ہے کیونکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ صاحب تبصرہ خود تصوف کے مسائل سے کماحقہ واقفیت رکھتا ہو یا خود ان مدارج میں سے گذرا ہو جن کا مجموعہ تصوف کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تبصرہ لکھنے والوں میں سے بیشتر حضرات نے تو اتنی زحمت بھی گوارا نہیں فرمائی کہ اور کچھ نہیں تو کم از کم ان تاریخی واقعات کی چھان بین ہی کرلیں جو حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق صاحب مقالہ نے درج فرمائے ہیں ع

"قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند" کے مصداق راقم سطور نے ان تاریخی واقعات پر روشنی ڈالی مگر طبع ثانی میں ڈاکٹر صاحب نے ان پر نظر ثانی فرمانا گوارا نہیں کیا۔ ڈاکٹر صاحب کی تاریخی چھان بین کے متعلق راقم سطور نے اپنے عدم اطمینان کا اظہار کیا تھا۔ اب دوسری مرتبہ اسی قول کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

کیا ڈاکٹر صاحب ازراہِ کرم اس سلسلے میں ایک دو باتوں پر روشنی ڈال سکتے ہیں۔ پہلے تو ہم ڈاکٹر صاحب سے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ روضۃ القیومیہ وہ تاریخ جس سے ڈاکٹر صاحب نے حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح حیات لئے ہیں کس سنہ میں تالیف ہوئی۔ اس سوال کی ضرورت

اس وجہ سے ہوئی کہ ڈاکٹر صاحب نے اشاریہ کشف الرموز میں سنہ تالیف کی صراحت نہیں فرمائی۔ اگر یہ جہانگیر کے کسی معاصر کی تالیف ہے تو کیا ہم دوسرا سوال بھی کر سکتے ہیں یعنی یہ کہ کسی اور مولف یا مصنف نے اس ماخذ سے کام لیا ہے یا نہیں۔

تیسرا سوال ہم ڈاکٹر صاحب سے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ ان کے نزدیک تزک جہانگیری اور مآثر الامرا کی ثقاہت اور باعتبار تاریخی کتاب ہونے کے ان کا پایۂ استناد کیا ہے۔ ہمیں اس بات کا اعتراف ہے کہ مآثر الامرا کے بعض بیانات کی کبھی کبھی تردید ہوئی ہے مگر وہ صرف اس صورت میں کہ کسی معاصر اہلِ قلم کی کسی تالیف یا تحریر میں کوئی نئی بات دریافت ہوئی ہو۔

چوتھا سوال ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں یہ ہے کہ اگر کوئی مولف اپنے سے پیشتر زمانے کے متعلق قلم اٹھا کر جو چاہے لکھدے اور اس کی تصدیق اس زمانے کی تالیفات سے نہ ہوتی ہو تو اس صورت میں ڈاکٹر صاحب کے نزدیک وہ مصنف یا مولف معتبر ہے یا نہیں۔

ڈاکٹر صاحب ہمیں معاف فرمائیں گے اگر ہم ان کی خدمت میں ادب کے ساتھ یہ عرض کریں کہ جس طرح صاحب روضۃ القیومیہ نے عقیدت کے جوش میں مختلف سنین کے واقعات کو اکثر واعظانِ حال کی تقلید میں خواہ مخواہ مربوط فرما کر اپنے من مانے نتائج اخذ کر لئے۔ اسی طرح ڈاکٹر صاحب نے بھی ہمارے اعتراضات سے صرف نظر فرما کر اپنے آپ کو انہی کے زمرے میں داخل فرما لیا۔ اس سے پیشتر کے تبصرہ میں جو تاریخی واقعات پیش کئے گئے تھے وہ صرف اسی جذبہ کے تحت میں پیش کئے گئے تھے، جس نے ڈاکٹر صاحب سے یہ مقالہ لکھوایا اس سلسلہ میں ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ انھوں نے اپنے مقالہ کے تبصرہ اول میں ملاحظہ فرمایا ہوگا کہ جہانگیر نے حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ پر عتاب کرنے کی جو وجوہات دی ہیں ان کے علاوہ تزک جہانگیری میں چند کلمے اور بھی ہیں جن کو راقم الحروف نے عمداً ترک کیا نہ صرف اس لئے کہ کسی بادشاہ نے ایک بزرگ ہستی کی نسبت اپنی رائے نا ملائم الفاظ میں بیان کی ہے تو کیا ضرور ہے کہ اس کو دہرایا جائے بلکہ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان کو تبصرہ میں شامل کرنے کی ہمت میں اپنے آپ میں نہیں پاتا تھا۔ [۱]

[۱] تزک جہانگیری ۲۷۲ و ۲۷۳۔

راقم الحروف کو اس کا پورا پورا احساس ہے کہ ناموس اور عقیدے کے معاملات میں ہلکے سے ہلکا اعتراض بھی اکثر ناگوار گزرتا ہے۔ یہاں ناموس کا سوال ہے نہ عقیدے کا بلکہ یہاں تو بحث اس مضمون سے ہی جو ڈاکٹر صاحب کو عزیز ہے یعنی فلسفہ جس کی غرض اور غایت ہی حقائق کی تہ کو پہنچنا ہے۔ تصویر کا دوسرا رخ ہم نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں پیش کردیا اب انھیں اختیار ہے اس کو دیکھ کر وہ تاریخی واقعات کے بارے میں اپنا اطمینان کریں یا نہ کریں۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے عقیدۂ وحدت الوجود کے بارے میں بھی ڈاکٹر صاحب کا قول جوں کا توں موجود ہے حالانکہ اس کی تغلیط نہ صرف فیوض الحرمین میں ملتی ہے بلکہ مکتوبات قدوسیہ میں بھی موجود ہے جو نہ صرف اول الذکر سے مقدم ہے بلکہ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ سے کافی پہلے کی تالیف ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس جزوی اطلاع کو بھی اپنی توجہ کا شرف نہیں بخشا۔

امام ابن تیمیہ اور حضرت شیخ اکبر کے سلسلے میں (ملاحظہ ہو نوٹ ۲ ص ۳۲م) ڈاکٹر صاحب اتنی تصریح اور فرما دیتے کہ امام ابن تیمیہ محض ایک عالم تھے اور تصوف سے انھیں کوئی سروکار نہ تھا تو تحقیق اور تفتیش کا حق پورا ہوجاتا اور اس سے غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان دور ہوجاتا جو موجودہ صورت میں بدرجہ اقویٰ موجود ہے۔

صفحہ ۵ پر سرہند کی وجہ تسمیہ اور تعمیر کا حال پڑھنے والے کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ اس قصبہ کی بنیاد فیروز شاہ تغلق کے زمانہ میں پڑی حالانکہ یہ بہت پرانا قصبہ ہے اور محمود کے زمانہ میں بھی اس کا ذکر آتا ہے سروآزاد صفحہ ۱۲۵ سے اس بیان کی تائید ہوتی ہے اور مزید اطلاعات کا حامل ہے۔

صفحہ ۶ پر نوٹ اول میں ڈاکٹر صاحب نے شرف الدین بو علی قلندر رحمۃ اللہ علیہ کے نام کا املا شُرف الدین کیا ہے۔ ان کے مقالے میں ایسی غلطیاں کافی تعداد میں موجود ہیں چنانچہ بریلوی بر یلوی متعدد مقامات پر چھپا ہوا ملتا ہے۔ بلکہ صفحہ ۳۰ کے وسط میں انگریزی لفظ بین ڈین چھپا ہے۔

متن میں ڈاکٹر صاحب نے سرہند کی تعمیر میں حضرت قلندر صاحب کو بھی شریک کیا مگر نوٹ میں اس کی تردید کی۔ بہتر تو یہ تھا کہ نوٹ میں صرف عام عقیدے یا قول کی تردید فرما دیتے اور متن میں ان کی

شمولیت کا ذکر نہ کرتے۔

اسی صفحہ پر نوٹ میں قرآن کریم کو صرف کتاب سے تعبیر کیا گیا ہے حالانکہ اصلی لفظ الکتاب ہونا چاہئے حضرت ختمی مآب صلعم کے اقوال و اعمال کے نام یعنی احادیث اور سنت کی وضاحت میں اختصار سے کام لیکر ناواقفوں کے لئے اعتراض کی گنجائش چھوڑ دی ہے۔

صفحہ ۷ نوٹ میں فیضی کی تفسیر سواطع الالہام کا ذکر ہے اور ڈاکٹر صاحب کے بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فیضی نے کلام اللہ کی تفسیر از اول تا آخر بے نقط حروف میں کی ہے۔ یہ بھی ڈاکٹر صاحب سے ایک سہو ہوا ہے فیضی کے مختصر جملے بیشک بے نقط ہیں مگر ان کی صراحت وہ خود قرآن کی عبارتوں اور سورتوں سے کرتا ہے جو بے نقط نہیں ہیں، اتنا تو یقیناً ڈاکٹر صاحب کو بھی معلوم ہوگا کہ فیضی کی اس تفسیر کا ایک نسخہ ریاست الور کے کتب خانہ میں ہے اور ایک رامپور کے کتب خانۂ دولتی میں بھی ہے۔ یہ سچ ہے کہ عام طور پر اس تفسیر کے بارے میں مشہور یہی ہے کہ وہ بے نقط ہے مگر افواہِ عام میں جو بات مشہور ہو اس میں اور ڈاکٹر کی تحریر میں کوئی فرق تو ضرور ہونا چاہئے۔

صفحہ ۷ میں حضرت سید رضی الدین احمد الملقب بہ خواجہ باقی باللہؒ کی نسبت ڈاکٹر صاحب کا جو ارشاد ہے وہ سر آنکھوں پر یعنی یہ کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ حضرت خواجہ باقی باللہؒ سے بھی بڑھ گئے مگر ڈاکٹر صاحب اس کی نسبت کیا فرماتے ہیں کہ "الفضل للمتقدم" ڈاکٹر صاحب نے اس قسم کا رجحان صفحہ ۲ میں بھی ظاہر فرمایا ہے، جہاں وہ حضرت شاہ عبد العزیز قدس سرہ کا قول نقل فرماتے ہیں۔ ان حضرات کے مدارج کا احصا اور پھر اس میں محاکمہ کرنا راقم الحروف کے نزدیک ایک طرح کی سوء ادبی ہے۔

صفحہ ۸ پر ڈاکٹر صاحب نے یہ لکھکر کہ اکثر صوفیہ نے احکامِ شریعت سے سر اطاعت پھیر لیا تھا ایک قسم کی غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، صوفیہ کی بہترین مثال یا نمونے حضور سرورِ کائنات صلعم، خلفائے راشدین، اہلبیت اطہار، اصحاب صفہ اور دوسرے بزرگوں کی زندگیوں میں موجود ہیں۔ ان سب نے اور ان کے متبعین نے کبھی شریعت کی پیروی سے انحراف نہیں کیا۔

رہا سماع کا مسئلہ (صفحہ ۹) صوفیہ میں متنازعہ فیہ ہے اس کی کافی پرانی سند تو ذوالنون مصری رحمۃ کے

حال میں ملتی ہے جن کا وصال ۲۳۶ ہجری نبوی میں ہوا مگر سماع سے نفرت نہ ہونے کے باوجود آپ کا ارشاد تھا کہ خدا کی محبت کی علامت یہ ہے کہ انسان اخلاق و افعال میں اور اوامر و سنن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حبیبِ خدا ہیں ان کا تابع اور پیرو ہو[1] حضرت بلال بن رباح اسلام کے موذنِ اول کی آواز نہایت شیریں اور دلکش تھی، حضرت عکرمہؓ (المتوفی فی ۱۰۷ یا ۱۰۶ھ) اچھی آواز کے شائق تھے حضرت سالمؓ (شہید جنگِ یمامہ) کی شیریں آواز کی خود سرورِ عالمؐ نے بایں الفاظ تعریف فرمائی الحمد للہ الذی جعل فی امتی مثلک۔[2]

اچھی آواز کو سننا اور اس سے لطف اندوز ہونے کو اسلام نے ممنوع نہیں قرار دیا ہاں مزامیر کے ساتھ سماع کو جائز یا ناجائز قرار دینا دوسری بات ہے۔ سچے صوفیوں کا مسلک خواہ وہ سماع کے حامی ہوں یا مخالف ہمیشہ رسول اللہ صلعم کی یہ حدیث ہے ان اللہ لا ینظر الی صورکم ولا الیٰ اعمالکم ولکن ینظر الی قلوبکم والی نیاتکم۔ اس حدیث کو یہاں نقل کرنے سے ہرگز یہ مقصد نہیں کہ سماع کے جواز کا فتویٰ دیدیا جائے۔

ڈاکٹر صاحب نے (صفحہ ۱۰۴) صرف علمار سو کا ذکر بیان فرمایا ہے اگر آجکل کے مسلمانوں کی ظاہری اور باطنی حالت پر تبصرہ فرمائیں گے تو کیا کلیہ استخراج فرمائیں گے دوسری گذارش یہ ہے کہ اخیار کی تعداد ہمیشہ کم رہی ہے اور رہتی ہے۔ اس کے برخلاف دوسروں کی تعداد زیادہ ہوتی ہے تنہا ملا عبدالقادر بدایونی کو لیجئے کہ اکبر کا اس پر کبھی کبھی عتاب ہوجاتا تھا۔ نسبتاً عسرت میں رہا مگر قول حق کہنے یا لکھنے سے ڈرتا نہیں تھا۔ یا امرامیں قلیج خاں کو لیجئے کہ مذہبی علوم میں اس کو کس درجہ توغل تھا۔ ابتدائی زمانے میں مرزا عزیز کو کہ اس نے اکبر کے دین الٰہی کو قبول کرنے سے کس درجہ گریز کی کہ ایک مرتبہ تو ہندوستان سے ہجرت ہی اختیار کرلی۔ اکبر تاہم قاضی نوراللہ شوستری کی دیانت کا معترف ہے۔ رہے مخدوم الملک تو ان کو اچھا کون جانتا تھا یا اب سے پہلے علما رسو کو کس نے سراہا ہے خواجہ حافظ نے اپنے اس شعر میں

---

[1] غلامان اسلام ۳۸۷ و ۴۹۶ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی۔ [2] ایضاً ۵۳

اثر من زبے عملی درجہان ملولم و بس ملالتِ علماہم زعلمِ بے عمل است

علما اور عوام دونوں کی ملالت کا اصل سبب ظاہر فرما دیا ہے۔ جتنا ان میں زہد و اتقا اور خوفِ خدا ہوگا اسی درجہ متبعین کے دلوں میں ان کا احترام ہوگا مگر ان کا عمل خلاف احکام الٰہی اور سنت رسول ہے تو لوگ ان سے خود بخود متنفر ہو جائینگے۔

یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اکبر نے از اول تا آخر اپنے عہد حکومت میں ہندوؤں کو پرچانے کی کوشش کی۔ یہ پالیسی دراصل اس کی پالیسی نہیں تھی۔ یہ مشورہ اس کے باپ ہمایوں کو شاہ طہماسپ صفوی نے دیا تھا۔ بیرم خاں نے اس پر عمل کیا لیکن اسلام پر حرف نہ آنے دیا۔ اس کے بعد اکبر کا جو رویہ رہا ہے اس کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ اکبر ایک عرصہ تک یعنی اپنے دور سلطنت کے نصف اول تک مسلمان رہا۔ فقرا اور درویشوں اور ان کے مزارات سے اسے ایسی عقیدت تھی کہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رحمۃ اللہ علیہ کے مزار فائز الانوار کی زیارت سال میں ایک دفعہ ضرور کرتا، اور بعض مرتبہ اس شان سے کہ میلوں پاپیادہ سفر کرتا۔ اس کے بعد جب شیخ مبارک اور ان کے صاحبزادوں یعنی ابوالفضل اور فیضی کے قدم دربار میں جم گئے تو بادشاہ کو انھوں نے ورغلا کر مسلمانوں کے خلاف کر دیا۔ ادہر ان لوگوں نے درپردہ دھمکا کر علما سے فتوی لے لیا کہ بادشاہ متنازعہ فیہ مسائل میں خود فیصلہ کر سکتا ہے۔ یہی حال ہندوؤں کے ساتھ جو تعلقات تھے ان کا بھی ہوگیا۔ افراط تفریط نے ایک عالم ایسا پیدا کر دکھایا جو سراسر اسلام کی شان کے منافی تھا۔ مگر اکبر مرا مسلمان۔ اس کی شہادت توزک جہانگیری میں ملتی ہے[۱]۔ اور اس سے زیادہ معتبر شہادت جزوائٹ (Jesuit) فرقے کے پادریوں کی ہے جو سر اڈورڈ میکلیگن نے پنجاب کے "تاریخی رسالہ" میں کچھ عرصہ ہوا چھپوائی تھی۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کو شکایت تھی تو اکبر سے تھی۔ ڈاکٹر برہان صاحب نے جہانگیر کو بھی لپیٹ لیا۔ حالانکہ جہانگیر نے فتح کانگڑہ کے ضمن میں اس بات پر خصوصیت سے فخر کیا ہے

---

[۱] توزک۔

کہ اس فتح کا سہرا اس نیازمند درگاہ الٰہی کے سر رہا[1] یہی نہیں جہانگیر نے تو ان مسلمانوں کو بھی سزائیں دیں جنھیں غیر مسلم فقراء سے عقیدت پیدا ہو گئی تھی خود اس کے الفاظ دیکھئے کیا ظاہر کرتے ہیں۔

"این تنبیہ خاص بجہت حفظ شریعت بود، تا دیگر جاہلاں امثال ایں امور ہوس نکنند"[2]

اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جہانگیر ایک لاابالی سا مسلمان تھا۔ فقرا اور مساکین کو خیرات تقسیم کرنے میں اس کی طرف سے کافی دریادلی کا اظہار ہوتا تھا۔ اس کا ثبوت بھی ملاحظہ ہو:۔

چوں در روز یکشنبہ ہفتم ماہ قران نحسین واقع شدہ بود تصدقات از طلا و نقرہ و سائر فلزات واقسام حیوانات بفقرا و ارباب حاجات مقرر نمودم کہ در اکثر ممالک محروسہ تقسیم نمایند"[3]

خود اس کے قلم کے لکھے ہوئے الفاظ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ صوفیہ کا بھی معتقد تھا اور وجدانی ذوق بھی رکھتا تھا بلکہ دوسرے مذہب والوں سے بحث بھی کرتا تھا۔ چنانچہ اس واقعہ کے بعد ہی لکھتا ہے۔

"شب دوشنبہ ہشتم شیخ حسین سرہندی و شیخ مصطفیٰ را کہ بعنوان درویشی و کیفیت و حالت فقر مشہور و معروف بودند طلبیدہ صحبت داشتہ شد رفتہ رفتہ مجلس سماع و وجد گرمی تمام پیدا کرد خالی از کیفیت و حالتے نبودند بعد از اتمام صحبت بہر یک زرہا دادہ مرخص ساختم"[4]

حضرات خلفائے راشدین کے ساتھ اس کی عقیدت و ارادت کا یہ عالم تھا کہ تزک جہانگیری میں ایک مقام پر وہ حضرت مجدد الف ثانیؒ سے اپنی ناراضگی کی وجہ ہی یہ بیان کرتا ہے کہ حضرت مجدد صاحب نے ایکبر تبہ اپنا مقام روحانی خلفائے راشدین سے بھی اونچا بتا دیا تھا چنانچہ لکھتا ہے۔

"یعنی استغفر اللہ از مقام خلفا در گذشتہ بعالی مرتبت رجوع نمودم و دیگر گستاخیہا کردہ کہ نوشتن آں طولے دارد و از ادب دور است"[5]

اس شرابی کبابی مست لاابالی بادشاہ کی تحریر کا پہلا دوسرا اور تیسرا اقتباس ۱۰۱۹ کی تحریر میں اور خود اسی کے تحریر کردہ ہیں۔ چوتھا اقتباس ۱۰۲۸ کا ہے جب حضرت مجدد الف ثانیؒ کو انی رائے سنگدلن

---

[1] تزک ۳۱۸-۳۱۹۔ [2] ایضاً ۸۲ [3] و [4] ایضاً ۸۳ و ۸۳۔ [5] ایضاً ۲۷۳۔

کے سپرد کر کے قلعہ گوالیار میں محبوس کیا ہے، حضرت مجدد الف ثانیؒ نے ۱۰۱۰ھ ہجری میں اپنی مجددیت کا اعلان کیا۔ ۱۰۱۹ھ میں جہانگیر نے خود شیوخ سرہند کو طلب فرما کر مجلس سماع میں شرکت کی۔

سطور بالا سے یہ بات قطعاً واضح ہو جاتی ہے کہ ڈاکٹر برہان احمد صاحب کی تاریخی چھان بین سراسر ناقابلِ اعتبار ہے اور ان کی قوتِ اجتہاد ہمارے ملک کے ایک مشہور اہل قلم کی سی ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے مقالہ کا تاریخی پس منظر سراسر ان کی شان سے گرا ہوا ہے۔

روضۃ القیومیہ پر حصر کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے رہائی پانے پر جب بادشاہ نے ان سے تشریف آوری کی درخواست کی تو آپ نے کئی شرطیں پیش فرمائیں کہ انھیں پورا کرو گے تو آؤں گا یہ شرطیں حسب ذیل تھیں (ص ۱۷، ۱۸)

(۱) سجدۂ تعظیمی موقوف کیجئے۔

(۲) مسجدیں جو منہدم کی گئی ہیں دوبارہ تعمیر کی جائیں۔

(۳) گاؤکشی کے خلاف جو احکام صادر ہو چکے ہیں منسوخ کئے جائیں۔

(۴) قانون اسلام کی ترویج کے لئے قاضی مفتی اور محتسب مقرر کئے جائیں۔

(۵) جزیہ دوبارہ لگانا چاہیئے۔

(۶) جملہ بدعتیں روک کر احکامِ شریعت کا نفاذ کیا جائے۔

(۷) مصرحہ بالا امور کے خلاف ورزی کرنے پر جو اشخاص مقید کئے گئے ہیں ان کو آزاد کیا جائے۔

سردست شرط ۷ کو لیجئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اس شرط پر غور نہیں فرمایا۔ یہ تو سمجھ میں آسکتا ہے کہ جو لوگ سجدہ تعظیمی نہ کرنے کے جرم میں محبوس ہوئے ہیں وہ رہا کئے جائیں۔ ۲ کے ساتھ اس آخری شرط کو لیجئے۔ اب ہم ڈاکٹر صاحب سے بادب التماس کرتے ہیں کہ وہ ذرا معنی کی وضاحت فرمائیں یعنی پہلے تو یہ بتائیں کہ جہانگیر کے عہد میں کون کون سی مسجدیں شہید کی گئیں یا حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی مراد ان مساجد سے ہے جو اکبر کے زمانے میں شہید ہوئیں تھیں۔ ایسے بزرگ کی ذات سے ایک مبہم بیان کو منسوب کرنا کہاں تک جائز یا قرینِ انصاف ہو سکتا ہے۔

دوسری بات تشریح طلب یہ ہے کہ صاحب روضۃ القیومیہ کی اس شرط سے کہیں یہ تو مراد نہیں ہے کہ جن لوگوں نے شہید کی ہوئی مساجد کو دوبارہ تعمیر کیا تھا۔ جہانگیر نے انھیں قید میں ڈالدیا ہو، لیکن جہانگیر خواہ کیسا ہی رند لاابالی ہو۔ تاہم دینی حمیت اس میں کم نہیں تھی چنانچہ اس نے بارہ دفعات کا جو دستور العمل تخت نشینی کے بعد ہی نافذ کیا تھا۔ اس کی دوسری دفعہ میں اس بات کا صاف حکم ہے کہ غیر آباد علاقوں میں نئی مساجد تعمیر کی جائیں۔ تیسری دفعہ شکستہ مسجدوں اور پلوں کی مرمت اور اُن کی تجدید کے بارہ میں ہے۔ علی الخصوص لاوارث لوگوں کے چھوڑے ہوئے روپیہ سے، اور اس قسم کے مصرف کو وہ مصرف شرعی کہتا ہے۔[1]

اب ڈاکٹر صاحب یا تو یہ ثابت کریں کہ ان احکام کی تعمیل نہیں ہوئی یا روضۃ القیومیہ کی اس شرط کے غلط اور بے سروپا ہونیکا اعتراف فرمائیں۔

اب لیجئے روضۃ القیومیہ کی تیسری شرط جس کا تعلق گاؤکشی کے احکام کی تنسیخ سے ہے اکبر نے اس قسم کے احکام بیشک جاری کئے تھے مگر ابوالفضل کہیں کہیں اکبرنامے یا آئین اکبری میں روتے نظر آتے ہیں کہ ان احکام کی پوری پوری پابندی نہیں ہوتی، یہ مطالبہ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے نہیں معلوم ہوتا بلکہ صاحب روضۃ القیومیہ کی حرفت کا شاخسانہ ہے کیونکہ اول تو صوفیہ بالعموم گوشت خوری سے نفور اور لاتجعلوا ابطانکم قبوراً پر مائل ہوتے ہیں دوسرے پیاز لہسن اور گوشت گاؤ ان کے ہاں گرم ہونے کی بنا پر بالخصوص ممنوع ہیں۔ محض اسلام کی برتری کیلئے ایسا مطالبہ نہ صرف ادنیٰ بلکہ خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔ کیا ڈاکٹر صاحب اس بات پر یقین کرسکتے ہیں کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی طرف سے اس قسم کا مطالبہ ہوا ہوگا۔ ذبیحہ اکبر کے زمانے میں ہفتہ میں دو روز اور جہانگیر کے دورِ حکومت میں تین روز کے لئے بند ہوا ہے یعنی اس کی ممانعت کا حکم صادر ہوا ہے۔[2]

حق یہ ہے کہ اسلام کی برتری احکام شریعت کی پابندی انصاف اور راست گوئی اور اکلِ حلال میں ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس نے دورِ اول کے مسلمانوں کا رعب غیر مسلم اقوام اور کفار کے دلوں میں

---

[1] تو زک ۴ [2] ایضاً۔

بٹھا کر اسلام کی حقانیت کا علم نصب کیا۔

راقم الحروف کے نزدیک حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی ان نام نہاد شرائط میں کوئی بات بھی ایسی اہم نہیں جیسی کہ اتحاد بین المسلمین یا مواخاۃ فی اللہ ہو سکتی ہے اور جس کی ضرورت نہ صرف آج ہے بلکہ اس سے پیشتر اکبر کے زمانے میں بھی حد درجہ شدید تھی۔ کیونکہ اکبر کی پالیسی یا عہد حکومت پر ایک گہری نظر ڈالئے تو صرف ایک بات محسوس کیجئے گا اور صرف ایک نتیجہ پر پہنچئے گا وہ یہ ہے کہ اکبر کا کارنامہ تھا مسلمانوں کے سروں کے مینار یا کلہ مینار بنانا جو پشاور سے لیکر بنگال تک بنے مسلمانوں کے اس خون سے نہیں بلکہ افغانوں کے بہم پہنچائے ہوئے اس چونے گارے سے وہ عمارت تعمیر ہوئی جو تاریخ میں سلطنت مغلیہ کے نام سے مشہور ہے، اکبر کی پالیسی کا ایک درخشاں کارنامہ یہ بھی ہے کہ اس نے مرکز سلطنت کی تقویت کے پیچھے دوسرے مرکزوں کو اتنا ضعف پہنچایا کہ جب اس کے جانشینوں میں سے ان کے بداعمالی کے سبب صلاحیت اور حکومت کی استعداد سلب ہوگئی تو بیرون ملک کی ایک طاقت نے زمام حکومت کو اپنے ہاتھوں میں لے لیا، اکبر کی زرپرست طبیعت نے ملک کے جنوب میں جو اسلامی طاقتیں تھیں ان کے استیصال کا ایک کورکورانہ مسلک قائم کر کے اپنے اخلاف خاصکر اورنگ زیب کے ہاتھوں ان کا خاتمہ کرایا۔ کیا قاضیوں مفتیوں اور محتسبوں کا تقرر اس مضعفِ اسلام روش کی تلافی کر سکتا تھا۔

پانچویں شرط یہ تھی کہ جزیہ کا دوبارہ نفاذ کیا جائے اس کی نسبت صرف اتنا عرض کیا جا سکتا ہے کہ جزیہ ذمیوں پر ٹیکس تھا لیکن اس مسئلہ پر جب اس خیال سے غور کرتے ہیں کہ آیا اس زمانے کے ہندوستان میں مسلمانوں کی قلیل تعداد اس قابل تھی کہ وہ ذمیوں سے جزیہ وصول کر کے خالص اسلامی فوج رکھ سکتے تو مسئلہ کی نوعیت اور ہو جاتی ہے۔ میری معلومات اس مبحث میں محدود ہیں اس لئے میں مذہبی اصول کی روشنی میں اس عنوان پر اظہار خیالات کرنے سے گریز کرتا ہوں۔ البتہ اس مضمون پر ایسے ایک آدھ سوال کر سکتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اس ملک میں جن مسلمان بادشاہوں کے زمانے میں جزیہ وصول ہوتا تھا ان کی فوج میں غیر مسلم سپاہیوں کی کیا حیثیت تھی آیا وہ تنخواہ دار رہتے

یا مالِ غنیمت میں سے انھیں بروئے شرع کوئی حصہ ملتا تھا جب وہ خود شریک جنگ ہوتے تھے تو ان سے یا ان کے ہم مذہبوں سے جزیہ لینا کہاں تک قرینِ انصاف ہو سکتا ہے بہرحال اگر یہ مطالبہ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے تھا تو اتنا ضرور کہا جائے گا کہ انھوں نے اس امر پر غور نہیں فرمایا کہ مسلمان بادشاہ کی فوج میں ہندو سپاہی بھی ہوتے ہیں پس جزیہ عائد کرنے کی صورت میں وہ کس سلوک کے مستحق ہوں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں سلطنت یا حکومت کی آمدنی کے ذرائع اتنے وافر تھے کہ فوج رکھنے کے لئے کسی خاص ٹیکس کی ضرورت نہیں تھی۔ چنانچہ جہانگیر نے اس بات پر فخر کیا ہے کہ میوہ دار درخت پر با منفعت ہونے کی وجہ سے ٹیکس نہیں ہونا چاہئے۔ میں نے بھی سردرختی[۱] پر کوئی محصول نہیں رکھا تمغا ٹیکس۔ کی ایک جگہ بعض تفصیلیں بیان کر کے لکھتا ہے کہ خدا کا شکر ہے کہ درگاہ ایزدی کے اس نیاز مند کو تمام ممالک محروسہ کا تمغا معاف کرنے کی توفیق حاصل ہوئی اور اس تمغا کا نام میری قلمرو سے تو جاتا ہی رہا۔[۲]

چھٹی شرط اس سے پیشتر لکھی جا چکی ہے ناظرین ملاحظہ فرمائیں۔

ساتویں شرط اس سے پیشتر گزر چکی ہے اس پر رائے زنی کرنا تضیع اوقات ہوگا۔

اس کے بعد ڈاکٹر برہان احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ بادشاہ نے یہ شرطیں منظور کر لیں مگر ہماری سمجھ میں یہ نہیں آیا کہ اس کے بعد جزیہ کا نفاذ ہوا نہ قاضیوں مفتیوں اور محتسبوں کا تقرر بدعتیں اسی طرح جاری ہیں، محبوسین آزاد نہیں ہوئے۔ سجدۂ تعظیمی اسی طرح جاری رہا اور بادشاہ کی شراب خواری بھی۔ اس کی زندگی میں کوئی تغیر ہوا نہ انقلاب۔ غیر مسلم بیگمیں اس کے حرم میں رہیں نہ انھوں نے اسلام قبول کیا پھر یہ شرطیں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ بادشاہ نے منظور کر لی تھیں۔ لطف یہ ہے کہ صاحب روضۃ القیومیہ کے لکھنے پر ڈاکٹر صاحب نے بھی ان پر صاد کر دیا۔ ڈاکٹر صاحب بادشاہ نامہ، تزک جہانگیری یا اقبال نامۂ جہانگیری یا مآثر جہانگیری یا کسی تاریخ سے بھی تو ان کی منظوری کا ثبوت دیں۔ غالباً ان کو یہ بات

---

[۱] توزک ۲۵۲ - [۲] ایضاً ۲۰۶-۲۰۷ -

فراموش ہوگئی کہ تاریخی واقعات کی چھان بین حضرات مولویان یا واعظین کے وعظ سے مختلف چیز ہے۔ اس میں سنی اَن سنی اور کہی ان کہی نہیں ہو جاتی بلکہ رواۃ کی ثقاہت وغیرہ کو سختی کے ساتھ جانچا جاتا ہے۔ ملاحظہ ہو ڈاکٹر صاحب کا قول جسے انھوں نے روضۃ القیومیہ سے لیا ہے اور جہانگیر کا اپنا بیان۔ پہلے ہم ڈاکٹر صاحب یعنی روضۃ القیومیہ کا بیان ثبت کرتے ہیں جو یہ ہے:۔ جب حضرت شیخ جہانگیر کے پاس تشریف لائے تو وہ ان کے ساتھ احترام سے پیش آیا اور ان کی خدمت میں نذر اور خلعت بھی پیش کیا اس کے بعد حضرت شیخ زندگی کے باقی ماندہ حصہ میں بادشاہ کے مشیر خاص ہوئے۔

کیا ہم ڈاکٹر صاحب سے پوچھ سکتے ہیں کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اس کے بعد کہاں سکونت اختیار فرمائی۔ بادشاہ کے ساتھ ساتھ رہتے تھے یا سرہند بیٹھ کر بادشاہ کو اپنے مشورہ سے مستفید فرماتے تھے۔ اس کے بعد تزک میں ان کا کہیں ذکر نہیں آیا اس کی کیا وجہ ہے، نہ بادشاہ نے خود اس عنایت کا اعتراف کیا۔

اب تزک جہانگیری کے بیان پر بھی ڈاکٹر صاحب ایک نظر ڈال لیں۔

دریں تاریخ شیخ احمد سرہندی را کہ بجہت روزے چند در زندانِ ادب محبوس بود بحضور طلب داشتہ خلاص ساختم خلعت و ہزار روپیہ[۵۴] خرچی عنایت نمودہ در رفتن و بودن مختار گردانیدم او از روئے انصاف معروض داشت کہ ایں تنبیہ و تادیب در حقیقت ہدایتے و کفایتے بود نقشِ مراد در ملازمت خواہد بود[۵۵]

---

۵۴ خرچی کی تصریح قابلِ غور ہے، نیز یہ ایک حقیر سی پیشکش تھی جو نہ بادشاہ کی شان کے شایاں تھی نہ حضرت شیخ کے مرتبہ کے لائق پھر اس کو نذر قرار دینا کہاں تک درست ہے۔ حذفِ عبارت عمداً ہے۔

۵۵ تو زک ۳۰۸۔ ان الفاظ کے نقل کرنے کی ذمہ داری میں ڈاکٹر صاحب کے ذمہ رکھتا ہوں اگر وہ ایک ایک مشہور اہلِ قلم کا تتبع نہ فرماتے تو میں قطعاً ان کو یہاں ثبت نہ کرتا مگر حق و انصاف اور تفتیش کا تقاضہ ہے کہ ادب و احترام کو ملحوظ نہ رکھ کے جو حقیقت جہاں سے ملے وہ ڈاکٹر صاحب اور ناظرین کی خدمت میں بے کم و کاست پیش کر دوں۔

یہاں پر راقم سطور ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں اظہار تشکر کرتا ہے کہ انھوں نے جو غلطی طبع اول میں کی تھی اور جس کا اظہار ان کے مقالے کے تبصرہ میں اس ہیچمدان نے کیا تھا اس کی اصلاح طبع ثانی میں کردی۔ طبع اول میں شہزادہ پرویز کی پیشکش کو ڈاکٹر صاحب نے حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں بادشاہ کی پیش کش فرض کرلیا تھا اور اسی صفحہ یعنی ۲۷۳ کا حوالہ بے تکلف دے گئے تھے مگر دوسرے تاریخی واقعات کی تصحیف وتحریف یا تقدیم وتاخیر کو جس کو انھوں نے روا رکھا ہے ناقابلِ التفات تصور فرماکر نظری کردیا۔ البتہ ناظرین کی خدمت میں اتنی التماس ہے کہ وہ توزک جہانگیری کے صفحہ ۲۷۳ کے الفاظ کا اوپر کے نقل کئے ہوئے ٹکڑے سے مقابلہ کرلیں اور یہ بھی خیال رکھیں کہ یہ الفاظ خود جہانگیر کے اپنے قلم کے لکھے ہوئے ہیں معتمد خاں کے نہیں ہیں۔ توزک جہانگیری کے صفحہ ۲۵۲ میں اس کی صراحت خود جہانگیر کی طرف سے ہے۔ یہ اس لئے عرض کیا گیا کہ ڈاکٹر صاحب نے جہانگیر کی مخالفت کی وجہ روضۃ القیومیہ کی سند پر آصف خاں کے مشورہ کو گردانا ہے شاید اسی اختلافِ عقائد یعنی شیعہ ہونے کے باعث حضرت مجدد الف ثانیؒ سے کسی طرح کی مخاصمت پیدا ہوگئی ہوگی[۱] نیز حضرت کے مکتوبات سے ظاہر ہے کہ ان کی کوششیں شیعی عقائد کے خلاف بھی جاری رہی ہیں اس لئے میں نہیں چاہتا کہ اس کا بار معتمد خاں پر پڑے جس نے اس کے بعد جہانگیر کے حکم سے واقعات کے انضباط کا کام اپنے ذمہ لیا مگر اس کی تحریریں بادشاہ کی نظر سے برابر گذرتی رہیں اور ان کی اصلاح بھی ہوتی رہی۔

مقالہ کے صفحہ ۱۶ پر حضرت مجدد الف ثانی اور جہانگیر کی ملاقات کا حال ہے جہانگیر کی طرف سے ان پر یہ الزام کہ انھوں نے اپنے مکتوبات میں غیر اسلامی خیالات کی تبلیغ فرمائی ہے پتہ نہیں روضۃ القیومیہ میں اس کی تصریح ہے یا نہیں جہانگیر نے اس کے ضمن میں جو خود لکھا ہے وہ درج ذیل ہے۔

کتابے فراہم آوردہ مکتوباتے نام کردہ و دران جنگ مہملات بسا مقدمات لاطائل مرقوم گشتہ

---

[۱] ملاحظہ مقالہ کا صفحہ ۱۲ طبع ثانی۔ [۲] ڈاکٹر صاحب نے اس کی صراحت نہیں فرمائی ہے یہ میری طرف سے اضافہ ہے۔

کہ بکفر وزندقہ منجر می شود از انجملہ در مکتوبے نوشتہ کہ در اثنائے سلوک گذارم بمقام ذی النورین افتاد ...... از انجا درگذشتم بمقام فاروق ہوئنم واز مقام فاروق بمقام صدیق عبور کردم ...... واز انجا بمقام محبوبیت واصل شدہ مقامے مشاہدہ افتاد[۵۱] ......

یعنی استغفر اللہ از مقام خلفا درگذشتہ بعالی مرتبت رجوع نمودم[۵۴] ......

آگے چل کر جہانگیر لکھتا ہے کہ۔

"از ہر چہ پرسیدم جواب معقول نتوانست سامان نمود وبا عدم خرد ودانش بغایت مغرور وخود پسند ظاہر شد (اس کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ حضرت نے سجدہ کرنے سے انکار کیا ہوگا)۔

روضۃ القیومیہ کا بیان یہ ہے کہ حضرت شیخؒ نے الزامات کا دندان شکن جواب دیا، اس سے بیشتر رہائی کے بارے میں جہانگیر نے جو لکھا ہے ناظرین اس کو بھی جانچ لیں، اور وہ یہ بھی دیکھیں کہ توزک کے صفحہ ۲۸۲ پر اس نے حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے بارے میں کیا لکھا ہے ملاحظہ ہو۔

شیخ عبدالحق دہلوی کہ از اہل فضل وارباب سعادت است دریں آمدن دولت ملازمت دریافت کتابے تصنیف نمودہ بود مشتمل احوال مشائخ ہند بنظر درآمدہ خیلے زحمت کشیدہ مدتہا ست کہ در گوشہ دہلی بوضع توکل وتجرید بسر می برد مرد گرامی است صحبتش بے ذوق نیست[۵۵]۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ ان دونوں کی نسبت ہم نے جہانگیر کی جو عبارتیں اوپر نقل کی ہیں ان کی روشنی میں کون کہہ سکتا ہے کہ ڈاکٹر برہان احمد صاحب نے حضرت مجدد صاحب کے ساتھ جہانگیر کی غیر معمولی ارادت وعقیدت کا جو حال لکھا ہے اس کی حقیقت محض ایک اختراعی افسانہ سے زیادہ نہیں ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ ایسی عظیم المرتبت شخصیت کی بزرگی کو ثابت کرنے کے لئے یہ کیا ضروری ہے کہ ایک دنیادار بادشاہ کی ان سے عقیدت وارادت غیر تاریخی بیانات کی روشنی میں خواہ مخواہ ثابت کی جائے۔

---

۵۱ توزک ۲۷۲ ۵۴ ایضاً یہ جہانگیر کی ذاتی رائے ہے ۵۵ یہ بزرگ آخر میں حضرت مجدد الف ثانیؒ کے سلسلہ میں داخل ہوگئے تھے ملاحظہ ہو تتمہ اخبار الاخیار۔ اس بیان میں بادشاہ کی مراد اسی تالیف سے ہے۔

تلخیص و ترجمہ

جامع مسجد ہرات

ہرات کی جامع مسجد نہایت خوشنما اور مستحکم عمارت ہے اور دنیائے اسلام کی بہترین خوبصورت مساجد میں اس کا شمار کیا جاتا ہے، ہرات کی تیموری سلطنت کے عام مورخین جامع ہرات کی تعمیر کو سلطان غیاث الدین غوری کے عہد کی یادگار قرار دیتے ہیں، لیکن جہاں تک تحقیق و تاریخ ہماری رہنمائی کرتی ہے سلطان غیاث الدین سے قبل جامع ہرات کا پتہ چلتا ہے، اکثر قدیم تاریخوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے، چنانچہ مشہور قدیم تاریخ حدود العالم (سن تصنیف ۳۷۲ھ) میں خراساں اور اس کے مضافات کے بیان میں جامع ہرات کا تذکرہ ملتا ہے، متذکرہ تاریخ میں بیان کیا گیا ہے کہ:-

"ہرات ایک مقدس شہر ہے۔ اس کا تمدن بہت ارفع اور اعلیٰ ہے۔ ہرات کی جامع مسجد تمام مساجد سے زیادہ بارونق اور آباد ہے۔

حدود العالم کی تائید طبقاتِ ناصری سے بھی ہوتی ہے، منہاج سراج کا بیان ہے کہ:-

"فتح اجمیر کے بعد سلطان معز الدین نے سلطان غیاث الدین کو ایک طلائی حلقہ وزنجیر اور دو طلائی نقارے تحفتہً ارسال کئے، سلطان نے مرسلہ اشیار کو جامع فیروزکوہ میں بھیجدیا اور اس کی صدر محراب میں آویزاں کرنے کا حکم دیا، جامع فیروزکوہ جب سیلاب سے تباہ ہوئی تو یہ اشیار ہرات منتقل کردی گئیں تاکہ وہاں کی جامع مسجد میں آویزاں کردی جائیں۔

جامع ہرات میں[1] آگ لگ جانے کی وجہ سے سلطان غیاث الدین نے اس کو از سرِ نو تعمیر کرایا تھا۔ خدا اس کی سعی کو مشکور فرمائے۔

پس منہاج سراج (جو سلطان غیاث الدین کا معاصر اور مسجد کی تخریب و تعمیر کے حالات اس کے چشم دید واقعات ہیں کی شہادت کی بنا پر یقین کے ساتھ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسجد کی ابتدائی تعمیر سلطان غوری کے عہد سے پہلے ہو چکی تھی، البتہ سلطان نے آگ لگ جانے کے بعد دوسری مرتبہ از سرِ نو اس کی تعمیر کی ہے۔ اس کا سنِ تعمیر ۵۹۷ھ ۱۲۰۰ء ہے۔

بالائی منزل کے وسط میں ایک کتبہ ہے جس پر خطِ کوفی میں سلطان غیاث الدین کا نام کندہ ہے۔ بعض مورخین کے نزدیک جامع ہرات کی تعمیر سلطان غیاث الدین محمد کے عہد میں مکمل نہ ہو سکی تھی اور اس کے بعد اس کے بیٹے سلطان غیاث الدین محمود کے ہاتھوں یہ عمارت پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ سلطان نے مسجد کے متصل اپنی قبر کے لئے ایک شاندار

---

[1] جامع ہرات میں آگ لگ جانے کا واقعی سبب تاریخ کی نظروں سے اوجھل ہے اور اس وقت تک کی تحقیقات اس کی سائنٹفک علت کی دریافت میں ناکام رہی ہیں البتہ محلی ہیں اس حادثہ کے متعلق کچھ اشارات ملتے ہیں، نیز مولانا جامیؒ نے نفحات الانس (ص ۲ و ۳۳۱) اور علی قانع ہندی نے تحفۃ الکرام (ج ۲ ص ۱۸۳) میں ایک واقعہ نقل کیا ہے واقعہ کا رد و قبول اور اس پر تنقید و تبصرہ ناظرین کے سپرد ہے واقعہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ:-

ایک درویش محمد چرخگر نامی جامع ہرات میں رہتا تھا، وہ ایک روز مسجد میں لیٹا ہوا تھا کہ اس کے قریب رکھا ہوا پیالہ گرا اور پانی بہہ گیا، مسجد کے ملازم نے خیال کیا کہ درویش نے پیشاب کر دیا ہے ملازم نے اس کو خوب مارا یہاں تک کہ اس کے اعضا زخمی ہو گئے درویش خاموش رہا، ایک آہ بھری اور مسجد سے باہر نکل گیا۔ اسی وقت جامع ہرات میں ایک آگ پیدا ہوئی، مسجد کی عمارت لکڑی کی تھی آن کی آن میں خاکستر ہو کر رہ گئی۔ آگ مسجد سے گذر کر قریب کے ایک بازار میں لگ گئی۔ سلطان کو خبر ہوئی تو اس نے درویش کو راضی کیا۔ اس کا غصہ فرو ہوا تو اس نے آگ پر اپنے چند آنسو ڈالے معاً آگ بجھ گئی اس وقت درویش نے یہ رباعی پڑھی ؎

آں آتشیں دو شینہ کہ بر افروختہ بود ۔۔۔ او سوختن از آہِ من آموختہ بود
گر آب دو چشم من ندادے یارے ۔۔۔ چہ جملہ فروشاں کہ حصرے سوختہ بود

گنبد تعمیر کرایا تھا، اس گنبد کے علاوہ اس کے گرد و پیش اور بھی بہت سے گنبد تھے، ۵۹۹ھ میں جب سلطان کی وفات ہوئی تو اسی گنبد میں دفن کیا گیا۔

بیان کیا جاتا ہے کہ سلطان نے جامع ہرات کو امام فخر الدین رازیؒ کے درس و تدریس اور وعظ کے لئے تعمیر کرایا تھا، امام کو سلطان سے بہت زیادہ تعلق خاطر تھا، چنانچہ امام نے اپنی چند تصانیف کا انتساب سلطان کے نام پر کیا ہے، امام نے ایک مدت تک جامع ہرات میں درس و وعظ کی مجالس منعقد فرمائیں، امام کی رعایت سے سلطان کے عہد میں مسجد کی خطابت و امامت شافعی علما کے لئے مخصوص کردی گئی تھی۔ مقصد الاقبال (سن تصنیف ۸۶۴ھ) میں سید عبداللہ الحسنی نے جامع ہرات کا تذکرہ کیا ہے اور امام رازیؒ ہی کو اس کی تعمیر کا سبب بتلایا ہے:-

> سلطان غیاث الدین غوری کے آثار خیر میں سے جامع ہرات کی تعمیر ہے جس سے سلطان کی دینداری اور تقدس کا پتہ چلتا ہے۔ مسجد کا استحکام اور اس کی زیب و زینت سلطان کے خلوص اور اس کے ستھرے ذوق کے آئینہ دار ہیں سلطان نے جامع ہرات کو امام رازیؒ کے درس و وعظ کے لئے تعمیر کیا تھا، اور اسی وجہ سے اس میں شوافع کا اثر نمایاں تھا، نماز جمعہ کے بعد امام اس مسجد میں وعظ و تذکیر میں مشغول ہو جاتے تھے۔ امام رازیؒ کے ماسوا جامع ہرات بہت سے علما و صوفیا کی قیام گاہ رہی ہے، بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت خضرؑ نے کئی نمازیں اس میں ادا کی ہیں۔"

غوری سلاطین کے بعد کردی سلطنت میں جامع ہرات ترتیب و زینت اور رونق و احترام کے لحاظ سے جملہ مساجد سے فوقیت رکھتی تھی۔ کردی سلاطین اپنے اپنے عہد میں جامع ہرات میں اضافات اور مناسب ترمیمیں کرتے رہے۔ غیاث الدین کردی کے عہد میں مسجد میں کنگنی اور

شکستگی کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے، اس نے مسجد کو از سرِ نو تعمیر کرایا۔ مسجد کے شمالی حصہ میں مدرسہ کے لئے ایک عمارت بنوائی۔ مدرسہ کا نام جامعہ عثمانیہ تھا۔ مطلع السعدین میں عبدالرزاق سمرقندی رقمطراز ہے :۔

> جامع ہرات کے شمالی جانب کی جامعہ عثمانیہ غیاث الدین کردی کی تعمیر کرائی ہوئی ہے، یہ درس گاہ ہرات کی تمام تعلیم گاہوں سے بہتر اور مشہور ہے۔ جامعہ عثمانیہ اور مسجد کے مصارف کے لئے سلطان نے بہت سے اوقاف بھی کئے تھے۔

غیاث الدین کردی سلطان غوری کے پہلو میں گنبد میں دفن ہوا، سلطان معزالدین کردی (۷۳۲ھ تا ۷۷۱ھ) نے جامع ہرات کے متصل ایک خانقاہ تعمیر کرائی۔ جس سے جامع مسجد کی رونق اور بھی زیادہ ہوگئی، سلطان کرد کے آثار خیر میں سے ایک دیگ بھی ہے جو آج تک مسجد کے غربی دالان میں رکھی ہوئی ہے۔ یہ دیگ سات دھاتوں کے مخلوطہ سے تیار کی گئی ہے۔ دیگ کا قطر ۱½ میٹر اور عمق دو میٹر ہے۔ یہ دیگ جامع ہرات کے لئے وقف ہے۔ چند خاص ایام میں دیگ کو شربت سے پُر کیا جاتا تھا اور ہر شخص یہ شربت مفت حاصل کر سکتا تھا دیگ کے بیرونی کنارے پر بانی کا نام محمد بن محمد بن محمد کردی[1] کندہ ہے۔ شاہ مذکور کی مدح اور دیگ کے اتمام کی تاریخ میں ذیل کی رباعی اسی کنارے پر لکھی ہوئی ملتی ہے :۔

هزار سال جلائے بقائے ملکش باد ۔ مشهور او همه اروی بهشت و فروردین

بسال هفت صد و هفتاد و شش مدار هجرت ۔ که نقش هند حوادث نمود صورت این

---

[1] کردی سلسلہ کے سلاطین میں محمد بن محمد بن محمد کے نام سے کسی بادشاہ کا تذکرہ تاریخ میں نہیں کیا گیا ہے البتہ محمد بن محمد ایک نام آتا ہے لیکن اس کا دورِ حکومت ۶۴۳ھ سے ۶۷۴ھ تک ہے اور دیگ کی بنا کی تاریخ ۷۷۶ھ ہے جو کردی حکومت کے آخری تاجدار غیاث الدین پسر سلطان معزالدین کا زمانہ ہے غیاث الدین نے ۷۷۱ھ سے سنہ تک حکومت کی ہے۔ بنابریں دیگ کو سلطان غیاث الدین کے عہد کی قرار دینا مناسب ہوگا۔

شاہرخ مرزا کے عہد (سنہ تا سنہ) میں ہرات نے غیر معمولی ترقی کی تھی اور ایشیا کا ایک مرکزی شہر بن گیا تھا۔ حسن وخوبی کے لحاظ سے وہ آپ اپنی نظیر سمجھا جاتا تھا۔ اگرچہ ہرات کی تمام عمارتیں خوشنما اور دیدہ زیب تھیں، لیکن شاہرخ مرزا کی تمامتر توجہ جامع ہرات پر مرتکز ہوکر رہ گئی تھی، سلطان کا نام ایک کتبہ پر آج بھی کندہ دیکھا جاتا ہے۔ یہ کتبہ مسجد کے غربی بالاخانہ میں نصب ہے۔ متذکرہ کتبہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جامع کی ترمیم واضافہ، دیواروں کے نقش ونگار اور بالاخانہ کی زیب وزینت میں شاہرخ مرزا کا بڑا دخل ہے۔ اسی جامع ہرات میں ۲۳ ربیع الآخر سنہ ۸۳۰ھ کو احمد سر کے قاتلانہ حملہ سے شاہرخ مرزا زخمی ہوا۔ ایک ہروی عالم نے اس واقعہ کے تاثرات کو ذیل کے الفاظ میں نظم کیا ہے:-

سال تاریخ ہشت صد و سی بود — روز جمعہ پس ازادائے صلوٰۃ

قصۂ عجیب بس واقع شد — در خراساں ولے بشہر ہرات

کجروے در بساط چوں فرزیں — خواست تا شہ رخ زند شدمات

سلطان حسین بالقرا (۸۷۵ - ۸۹۹) اور اس کے وزیر میر علی شیر (۸۴۴ - ۹۰۶) دونوں کو جامع ہرات سے غیر معمولی شغف تھا اور اس کی خدمت کرنا موجب سعادت سمجھتے تھے۔ اس دور کی زیادہ تر معلومات ایک مقالہ سے حاصل ہو سکتی ہیں، یہ مقالہ ہرات کے مجلہ ادبی میں "ہرات کا قدیم تمدن" کے عنوان سے شائع ہوچکا ہے، مقالہ کا ماخذ ایک قدیم تاریخی مخطوطہ ہے جس کا مصنف سلطان حسین کا معاصر تھا۔ مقالہ میں مخطوطہ کا حسب ذیل تعارف کرایا گیا ہے۔

"مجھے ایک قدیم تاریخی مخطوطہ دستیاب ہوا ہے، جس نے بہت سی ضخیم کتابوں سے ایک حد تک بے نیاز بنا دیا ہے، متذکرہ مخطوطہ میں ۵۰۰ سال کی عمارات کا تفصیلی تذکرہ کیا گیا ہے، نیز تذکرہ میں ہرات کے علماء، صوفیہ، شعراء، اہل صنعت، تجارت پیشہ، اور دوسرے طبقوں کے اجمالی وتفصیلی حالات ملتے ہیں، کتاب کے دو حصے کر دیئے گئے

ہیں۔ پہلے حصہ میں داخل شہر عمارات کا تذکرہ ہے اور آخری جز میں ہرات کی بیرونی عمارات کو بیان کیا گیا ہے۔

مخطوطہ میں جامع ہرات کے متعلق حسب ذیل معلومات مذکور ہیں:۔

"جامع ہرات کے چھ دروازے ہیں، ۴۶۰ گنبد، ۱۳۰ رواق، اور ۴۴۴ فیل پایہ ہیں، دیواروں کے آثار کے ماسوا مسجد کی لمبائی ۴۵۴ ہاتھ ہے اور چوڑائی ۱۵۰ ہاتھ ہے جس میں صرف صحن کی لمبائی ۱۱۴ اور چوڑائی ۸۴ ہاتھ ہے۔"

اس زمانہ میں مقصورہ کی عمارت زمین پر آرہی تھی تو رمضان ۹۰۳ھ میں امیر علی نے اس کو ازسرِنو تعمیر کرایا، مقصورہ کی محراب و گنبد کو انجینیرنگ کے اصول کے مطابق بہت خوش سلوبی سے تعمیر کیا گیا تھا، یہ تعمیر چھ ماہ کی مدت میں ختم ہوئی، تعمیر کے اختتام پر ادبا و شعراء کا کافی اجتماع تھا۔ شعرا نے بہت سے مادہ ہائے تاریخ موزوں کئے۔ اہمیت کی بنا پر چند مادہ ہائے تاریخ کو کتبات پر کندہ کرا کے مقصورہ میں لگا دیا گیا تھا۔ خود میر علی شہر نے "مرمت کرد" ۹۰۴ بہت مختصر اور مناسب مقام مادۂ تاریخ کہا تھا۔ معین الدین اسفرائنی[1] نے اس مادۂ تاریخ کو نظم بھی کیا ہے

نظام دولت و دیں میر بادشاہ نشاں ۔۔۔ کہ دولت دو جہانش حق کرامت کرد
مرمتے کہ از اصل بنا فزوں تر بود ۔۔۔ دریں مقام شریف از علوِ ہمت کرد

---

[1] معین الدین کو "اسفرائنی" کی نسبت سے ذکر کرنے میں مصنف سے سہو ہوا ہے۔ دسویں صدی میں "اسفرائنی" نسبت سے معین الدین نامی کوئی عالم نہیں ملتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ نام معین الدین اسفزاری ہے جس کی عظیم الشان تاریخی تصنیف "روضۃ الجنات" کے نام سے موسوم ہے اس دور میں معین الدین فراہی مصنف معارج النبوۃ ایک بڑے عالم گذرے ہیں جو جمعہ کے روز جامع ہرات میں وعظ و تذکیر کرتے تھے، اسفرائنی نسبت کے ایک عالم کا پتہ تو چلتا ہے لیکن ان کا نام شمس الدین محمد بتلایا جاتا ہے بنابریں یہی قرین قیاس ہے کہ اصل نام معین الدین اسفزاری ہے معین الدین نام کے ساتھ "اسفرائنی" کی نسبت کرنے میں مصنف کو سہو ہوا ہے یا کاتب نے ستم ظریفی کی ہے۔

چو اتفاق حسن بود و اختصار زماں — کہ چوں موافق تاریخ شد مرمت کرد

ایک دوسرا قطعۂ تاریخ مولف تذکرہ نے فکر کیا ہے۔

گشت محکم اساس ایں مسجد — زاہتمام امیر بندہ نواز

بہر تاریخ گفت مرشدِ عقل — شد مشہد اساس مسجد باز

مقصورہ کی تیاری کے بعد انجنیروں اور صناعین کی تحریک پر امیر علی نے تمام مسجد کی مرمت اور اس میں نقش ونگار اور گلکاری کرانے کا ارادہ کیا وزیر موصوف نے اس کام کو بعجلت کرانا چاہا، شاہی توجہ سے یہ طویل کام صرف ایک سال کی مختصر مدت میں بہت خوبی وعمدگی کے ساتھ اختتام کو پہنچا، مسجد کی تمام دیوار دں رواق وغیرہ پر نہایت نازک اور نظر فریب گلکاری کی گئی صناعین نے پچیکاری اور شیشہ تراشی کے ایسے نادر نمونے پیش کئے جنھوں نے مسجد کو شوکت وعظمت اور حسن وخوبی کے لحاظ سے تمام مساجد سے ممتاز بنا دیا تھا شعرانے اس موقع پر بھی طبع آزمائی کی اور تعمیر کے اختتام پر بہت سے مادہ ہائے تاریخ موزوں کئے گئے مسجد کی مرمت اور اس کی زیب وزینت کے سلسلہ میں جامع ہرات کے بوسیدہ منبر کی طرف بھی توجہ کی گئی، منبر قدیم وضع کا معمولی لکڑی سے بنا ہوا تھا وزیر موصوف نے سنگ مرمر کا منبر بنوایا خواف سے پتھر منگوایا گیا اور مشہور سنگ تراش استاد شمس الدین کو یہ کام سپرد ہوا، استاد نے اس میں اپنے فن کارانہ جوہر دکھلائے اور بے نظیر منبر تیار کیا۔ اختیار الدین حسن نے منبر کی تیاری پر حسب ذیل قطعہ پیش کیا تھا۔

از ہمت بزرگی شد منبرے مکمل — کز غایت ترفع بر عرش سر کشیدہ

ہرگز کسے ندیدہ منبر ز سنگ مرمر — تاریخ شد ہماں گو ہرگز کسے ندیدہ

(بحوالہ ہرات کا تعارف، ص ۱۷، ۱۸)

رسالہ مزارات ہرات میں بھی جامع ہرات کا تذکرہ ملتا ہے اور جن سلاطین نے اس میں تغیر وتبدل کیا ہے اسکو تفصیلاً بیان کیا ہے ہم اس میں سے بہت اختصار کے ساتھ نہایت ضروری اقتباسات پیش کرتے ہیں

جامعہ عثمانیہ کے متصل شمالی جانب میں ایک خانقاہ ہے جس میں بہت سے اکابر صوفیہ نے ریاضیات اور چلہ کشی کی ہے، اس خانقاہ میں خواجہ عبداللہ انصارؒ اور مولانا جامیؒ کی چلہ کشی کی روایت بھی سننے میں آتی ہے خانقاہ کی دیوار پر ذیل کی رباعی لکھی ہوئی ہے اس کو بھی جامی سامی ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

بقعۂ خیر ماست گوشۂ دیر لیس فی الکائنات ثانیہا

عیش جامی درو مدام خوش ست طیب اللہ عیشس بانیہا

بعد ازاں مصنف نے عہد بہ عہد کی ترقیات کا ذکر کیا ہے اور سلطان غیاث الدین غوری غیاث الدین کروی اور شاہرخ مرزا اور دیگر متقدم سلاطین و امراء کی کرائی ہوئی ترمیمات کا تفصیلی تذکرہ کرتے ہوئے متاخرین سلاطین کی ترمیمات کے متعلق رقمطراز ہے:۔

اگرچہ شاہ اسمٰعیل کے عہد (۱۰۴۵) میں مسجد بوسیدہ ہوگئی تھی لیکن اسمٰعیل صفوی نے اس پر کوئی توجہ نہیں کی ۱۲۵۲ھ میں یار محمد خاں وزیر نے اس کی مرمت کرائی پھر کچھ عرصہ بعد قبلہ کی دیوار میں شکستگی کے آثار نمودار ہونے لگے تو امیر عبدالرحمٰن خاں نے اپنی حکومت کے ابتدائی عہد میں اس کی مرمت کرادی ۱۳۲۵ھ میں امیر حبیب اللہ خاں مرحوم نے اپنی سیاحت کے دوران میں ہرات پہنچکر اس کی زیارت کی، جامع ہرات کو شکستہ حالت میں دیکھکر سلطان کو افسوس ہوا اور دو لاکھ روپیہ کا گرانقدر عطیہ جیب خاص سے مسجد کی مرمت کے لئے عطا فرمایا اور دوست محمد خاں کو نگرانی کے لئے متعین کیا۔ پانچ سال کی طویل مدت میں مرمت ختم ہوئی اور پھر زیب وزینت اور استحکام کے لحاظ سے جامع ہرات شاہان سلف کی تعمیر کے ہم پلہ ہوگئی"۔

باقیات الصالحات سلاطین کرد شاہان غور اور دیگر سلاطین کے عہد میں جامع ہرات میں جو کچھ نقش آرائیاں کی گئی تھیں وہ اب دستبرد زمانہ کی نذر ہوگئی ہیں، البتہ مسجد کے دو مختلف حصوں میں اب بھی اس کے آثار پائے جاتے ہیں سلطان غیاث الدین غوری کے تعمیر کرائے ہوئے گنبد میں جو پچیکاری کی گئی تھی اور اس پر خط کوفی میں جو عبارات کندہ تھیں وہ تاہنوز محفوظ ہیں اور اب تک ان کے نقوش واضح اور روشن ہیں گنبد کو دیکھکر صناعین کی مہارت فن اور اس دور کے صنعتی ارتقا پر بے ساختہ داد دینی پڑتی ہے تعجب ہوتا ہے کہ اتنی صدیاں گذرجانے پر اس میں وہ پختگی کیسے باقی رہ سکی ہے حتیٰ کہ اس کے رنگ و روغن میں بھی کوئی خاص فرق پیدا نہیں ہو سکا ہے سطحی نظر سے اس میں کہنگی اور قدامت کے آثار بھی محسوس نہیں ہوتے ایک اور یادگار شاہرخ مرزا کے دور کی باقی رہ گئی ہے اس میں بھی صنعت کے بے مثال کمالات دکھلائے گئے ہیں، یہ آثار جو باقی رہ گئے ہیں ان سے پوری عمارت کے حسن کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، یہ کمالات اس زمانے کے ستھرے ذوق اور ارتقائے صنعت کے آئینہ دار ہیں۔ (ن۔ ف)

ادبیات

اے مسلماں نوجواں

از جناب مولوی محمد عبدالرحمٰن خانصاحب صدر حیدرآباد اکاڈمی حیدرآباد دکن

ذیل میں فاضل گرامی جناب مولوی محمد عبدالرحمٰن خاں صاحب کی ایک فارسی نظم شائع کی جاتی ہے جس میں مسلمانوں کی تاریخ کے ایک روشن پہلو کو نہایت خوبی سے نظم کیا ہے اور اور ساتھ ہی تاریخی واقعات پر مفید نوٹ لکھکر اس کی افادیت کو دوچند کردیا ہے یہ نظم کی نظم ہے اور تاریخ کی تاریخ - ضرورت ہے کہ مسلمان بچے اور بچیاں اس کو یاد کریں اور ساتھ ہی نوٹوں میں جو تاریخی واقعات آگئے ہیں ان کو سمجھکر پڑھیں اس سے یہ ہوگا کہ اپنے اجداد و اسلاف کے قابل تقلید کارناموں کا ایک مختصر سا خاکہ ہر وقت ان کے ذہن میں مستحضر رہیگا جو انشاءاللہ ان کی زندگی کو بنانے میں بڑا کارگر ثابت ہوگا۔ (برہان)

شیر میدانِ شجاعت، اے مسلماں نوجواں — جز خدا از کس مترس و جز خدا کس را مخواں

در عبادت بر صراطِ مصطفیٰؐ شو گامزن — تابعِ احکامِ قرآں باش ہر جا ہر زماں

عزم و استقلال آموز از ابوبکرؓ عتیق — عدل و انصاف از عمر فاروقؓ یابی بے گماں

ہمچو عثمانؓ مال و زر در راہِ ایماں کن نثار — در فتوت مرتضےٰؓ را پیشوائے خویش داں

شان ایثارِ حسنؓ اعجاز ایقانِ حسینؓ — غور کن بر ہر دو در صفحاتِ تاریخ جہاں

تا توانی حامی حق باش و از باطل ستیز — خیر محکم گیر و در حال ہیچ از شر عناں

بر صدائے دلکش اللہ اکبر گوش نہ — حاضر دربار یزداں باش بر صوتِ اذاں

جملہ ارکانِ مسلمانی اداکن بے خطا — بار دیگر می شوی بر ملکِ دنیا حکمراں

در قفائے مصطفیٰؐ راہِ عمل کن اختیار — صاف گرداں زندگی بہرِ مفادِ دیگراں

ظلم و استبداد از روئے زمیں ناپید کن — ہمنوائے برق تاب و برفلک طیارہ راں

مصحفِ صدق و صفا برگیر و دینِ حق نما — مردہ عالم را ز انوارِ حقیقت بخش جاں

در عمل خود کوش و قائم کن مثالِ عدل و خیر — بر دلِ مجروحِ عالم مرہمِ راحت رساں

ہمسرانت فاتحانِ ربع مسکوں بودہ اند — شد منور جملہ عالم از چراغِ علم شاں

خالدؓ و طارق قتیبہ ابن نافعؓ ابن عاصؓ — در قفائے گرد ایشاں مرکب خود را دواں

البیرونی، ابن ہیثم، ابن یونس، ابن رشد — طوسی و خوارزمی و تبانی و ابن سناں

ابن سینا، رازی و زہراوی و ابن الخطیب — جابر و بیطار و ابن زہر و ابن خلکاں

ابنِ خلدون، کندی و فارابی و ابنِ طفیل — ابن ماجد لیث بن کہلان و سہل ابن اباں

ہمچنیں نام اند در تاریخ ما بیش از شمار — تو ہم از علم و عمل شو ہمچو ایشاں کامراں

غزوہ ہائے غازیاں دورِ اول یاد کن — تیغ خالدؓ کرد خوں آلود یرمک را چناں

بر دیارِ شام ہمچوں برق لامع اوفتاد — قلعہ و شہر دمشق افگند از نوک سناں

سعد وقاصؓ اندر ایراں قادسیہ فتح کرد — بر نہاوند آخرش شد ختم خونیں امتحاں

تختِ کسریٰ تاجِ قیصر شد نگوں در چند سال — غالب آمد نورِ ایماں بر ضلالت برق ساں

عمرو ابنؓ عاصؓ بر اسکندریہ دست یافت — تابعش شد مصر از تائیدِ یزداں ناگہاں

رفتہ رفتہ فتح شد افریقیہ تا حدِ بحر — داد زینت دشت را عقبہؓ ز شہرِ قیرواں

ماورائے النہر در پائے قتبہ اوفتاد — بر منیزؔ گرگرد قیصر را اسیر البرسلاں

کوفہ و بصرہ ز تدبیر عمرؓ آباد گشت — خاک بغداد از بنی عباسؓ شد رشکِ جناں

یکہ تازانِ عرب در اندلسؔ رہ یافتند — در تنِ فرسودہ یورپ محرک شد رواں

قرطبہ، اشبیلیہ، غرناطہ و دیگر بلاد — منبع علم و تمدن گشت با اعزاز و شاں

ہمدریں مدت بمشرق شد درخشاں مہرِ علم — از شہ محمود غزنی فاتح ہندوستاں

در جنوبی ہند تغلق تخمہائے علم کاشت — ناموافق گرچہ بود آں وقت رفتارِ زماں

چوں صلیبی جنگجویاں بر یرشلم تاختند — دولت بغداد بُد مجبور بے تاب و تواں

تنگ آمد زندگی بر مردم دار السلام — خدمت دیں کرد آخر ترک و کُرد و ترکماں

بر سپہر فتح و نصرت ہمچو مہر نیمروز — یک بیک از غیب شد سلطاں صلاح الدیں عیاں

از تہور بر سرِ میداں حطین فتح یافت — شد بلند اندر یرشلم باز اسلامی نشاں

نوک تیرش بے تکلف خود آہن را بسوخت — ضرب گرزش صاعقہ بود از فراز آسماں

عاجز آمد قوت گرداں یورپ پیش او — صلح جُستند و دویدند آخرش بے خانماں

نزد سودِ نیل از اقبال صالح نجم دیں — قید شد لوئی نہم با لشکر و درباریاں

حملہ آور شد چو فوج کتبوغا بر ملک شام — رکنِ دیں بیبرس بست از بہر پیکارش میاں

بر مقام عین جالوت آزمائش اوفتاد — از نہیبش پارہ پارہ گشت فوج ایلخاں

نزد حمص آخر اباقا لشکر دیگر کشید — گوشمالی یافت از دست قلاوں ہمچناں

بعد ازیں شد ختم دہشت آفرینی تتار — فتحمند آمد تمدن بر جہالت بے گماں

کوششِ تبلیغ دینِ عیسوی ناکام گشت — داخل اسلام شد غازان و جملہ خانداں

ما بقی فوجِ صلیبی ہم شد از بیبرس زیر — نقش دیوار صفد ہست آں ہم تا ایں زماں

بر فراز جار دن ثبت است بر پل یادگار — نظم عنتر ہست بر تنظیم عہدش مدح خواں

قلعہ بندان صلیبی را قلاوں صاف کرد — عکہ ہم از دست اشرف شد مسخر بعد ازاں

یک جزیرہ نزد ساحل با نصارا ماندہ بود — شاہ ناصر فتح کرد ار وا درا ہم ناگہاں

کفر از شام و فلسطیں دفع شد بر ایں نمط — ختم شد بر اشرف و ناصر صلیبی داستاں

چوں سمرقند و بخارا مرکز اسلام گشت — بخت یاری کرد با تیمور و شد صاحبقراں

یک جہاں تازہ پیدا شد ز حسن اتفاق — وارث بائز نظیم اولاد عثماں اندراں

بر مرِشہ، وارنا، کوساوہ و نیکوپولس — داد یورپ را سبق در فنِ شمشیر و سناں

سرب و بلغار و مجار و جملہ اقوام سلاو — زیر فرمانش شد و افگند سر بر آستاں

از مراد و شاہ فاتح واز سلیمان و سلیم — لرزہ بر اندام یورپ بود با آہ و فغاں

بربروسہ خیر دیں ترگت پیالے میر بحر — ساحل افریقیہ را گشت ہر یک قہرماں

جلوہ گر شد بر پریویزہ چو عثمانی ہلال — ڈوج و پاپائے شہنشہ کرد ماتم سرزناں

شیر شاہ افغان و بابر اکبر و اورنگ زیب — کرد در ہندوستاں تہذیب اسلامی دواں

بود در ہر بحر و بر سیر و سیاحت گاہ ما — واقف اسرار دنیا بود ہر پیر و جواں

تا مسلماں بود بر راہ سعادت گامزن — فتح و نصرت بود بارش امن و راحت در جہاں

آں مبارک عہد اکنوں ہم شود صورت پذیر — اے مسلماں نوجواں برخیز از خواب گراں

دور حاضر ہست اندر انتظارت بیقرار — چشم بکشا زود بنما خلق را راہ اماں

نعرۂ اللہ اکبر ہست از ہر سو بلند — پُر عقیدت با ارادت آمیداں شادماں

در مصیبت صبر کن ہمچوں ضمیر حق پرست
مشکل آساں گردد و گیتی فضائے گلستاں

اشارات

۵۱۔ ۲۰ اگست ۶۳۶ء کو خالد بن ولیدؓ نے صرف ۲۵ ہزار عرب سپاہ سے وادی یرموک (دریائے جاردن کی معاون) میں تھیوڈورس برادر ہرقل قیصر روم کی ۵۰ ہزار بازنطینی فوج کو شکست فاش دی۔ تھیوڈورس کے ساتھ ہزاروں بازنطینی ارمنی وغیرہ مارے گئے اور اس ایک فتح سے عربوں کے لئے ملک شام کے دروازے کھل گئے۔

۵۲۔ خالدؓ نے ۵ ہر فروری ۶۳۵ء کو مرج الصغر کی فتح کے بعد دمشق کا محاصرہ کیا ماہ ستمبر میں دمشق خالدؓ کا فرمانبردار ہو گیا۔

۵۳۔ سعد وقاصؓ نے صرف چھ ہزار کی فوج سے ساسانیوں کے سپہ سالار رستم ثانی کو بتاریخ یکم جون ۶۳۷ء قادسیہ پر (الحیرہ کے قریب) شکست فاش دی جس میں رستم مارا گیا اور تمام العراق دجلہ کے مشرق میں عربوں کے سامنے کھل گیا۔

۵۴۔ ۶۴۱ء میں نینوا کے قریب الموصل فتح ہوا اور عیاض ابن غنم نے جو غزوہ شمالی شام سے شروع کیا تھا اختتام کو پہنچا اسی سال ایران کی آخری لڑائی نہاوند پر جیتی گئی جس میں سعد وقاص کے ایک بھتیجے نے یزدگرد سوم بادشاہ

ساسانیاں کی بقیہ فوج کو منتشر کر ڈالا۔

۵۵ عمرو ابن العاصؓ کو عین شمس پر زبیرؓ ابن العوام کی مدد پہنچی تو کل فوج دس ہزار کے قریب ہوگئی مقوقس (Cyrus) ۶۳۱ء سے جبکہ ہرقل نے مصر پر قبضہ کیا اسکندریہ کا بطریق اور منجانب قیصر دیوانی نظم ونسق کا نمائندہ تھا۔ عمرو نے بازنطینی فوج کو جو ۲۰ ہزار تھی جولائی ۶۴۰ء میں شکست دی۔ تھیوڈورس سپہ سالار اسکندریہ بھاگ گیا اور مقوقس بابل (Babylon) کے قلعہ میں چھپ گیا۔ زبیرؓ نے ۹ر اپریل ۶۴۱ء کو سات ماہ کے محاصرے کے بعد قلعہ بابل فتح کر لیا اور عمروؓ نے ۲۰ ہزار سپاہ کے ساتھ اسکندریہ پر چڑھائی کی جس کے اندر ۵۰ ہزار مسلح فوج تیار تھی۔ عمرو کے پاس جہاز اور قلعہ شکن سامان نہ تھے لیکن مقوقس نے ڈر کر ۸ر نومبر ۶۴۱ء کو عمرو سے صلح کر لی اور ستمبر ۶۴۲ء میں اسکندریہ کا تخلیہ کر دیا۔ ہرقل کے کمزور نوجوان لڑکے قسطنطین (Constans II) (۶۴۲ء تا ۶۶۸ء) نے اس صلح کی توثیق کی اور اس طرح سارا مصر عربوں کے ہاتھ آیا۔

۵۶ عقبہ ابن نافع نے ۶۷۰ء میں ویران کارتھیج کے قریب شہر قیروان کا سنگ بنیاد رکھا اور بربر قوم کے خلاف شمالی افریقہ میں جنگ کی رفتار تیز کر دی رفتہ رفتہ سارا ملک فتح کر لیا یہاں تک کہ ان کا گھوڑا بحر اٹلانٹک کی موجوں پر جا کر نکلا۔ عقبہ بالآخر ۶۸۳ء میں بمقام بسکرہ (حال علاقہ الجیریا) شہید ہوئے جہاں ان کے مزار پر اب بھی پھول چڑھائے جاتے ہیں۔

۵۷ قتیبہ ابنِ مسلم نے ۷۰۵ء میں تخارستان (جس کا پایہ تخت بلخ تھا) فتح کیا۔ ۷۰۶ء سے ۷۰۹ء تک جنگ کر کے بخارا (الصغد میں) لے لیا اور بعد کو (۷۱۱ء تا ۷۱۲ء) سمرقند اور خوارزم پر قبضہ کیا۔ تین سال بعد فرغانہ بھی فتح ہوا اور اس طرح عرب ماوراء النہر کے مالک ہوگئے۔

۵۸ سلجوق سلطان طغرل کے بھتیجے الپ ارسلان نے ۱۰۶۵ء میں ارمنستان فتح کر کے ۱۰۷۱ء میں جھیل وان (Van) کے شمال میں ملاذکرد (Manzi Kart.) پر بازنطینی کے شہنشاہ رومانس ڈیوجینز کی فوج کو بری طرح شکست دی اور خود شہنشاہ کو قید کر لیا۔

۵۹ بنی امیہ کے عہدِ خلافت میں موسیٰ ابن نصیر شمالی افریقہ کا گورنر تھا۔ اس نے طارق ابن زیاد کو سات ہزار آدمیوں کے ساتھ اسپین بھجوایا وہ ساحل کے اس پہاڑ پر پہنچے جو آجکل بھی جبل الطارق کہلاتا ہے بعد کو مزید پانچ ہزار فوج آگئی اور طارق نے بتاریخ ۱۹ر جولائی ۷۱۱ء بادشاہ روڈریک کو بحیرہ جنڈ کے قریب باربیٹ ندی کے دہانہ پر شکست دی۔ عرب اسپین میں جلد جلد بڑھتے گئے اور خطہ اندلس عرب کی نوآبادی بن گیا۔ مشرق میں بنی امیہ کے زوال پر

شہزادہ عبدالرحمٰن (صقر قریش) اندلس پہنچا اور وہاں اس نے ایک مستحکم عرب حکومت کی بنیاد ڈالی جو عبدالرحمٰن سوم کے زمانہ میں معراج کمال کو پہنچ گئی۔ عربوں نے اسپین کے کئی شہروں کو از سرِ نو آباد کیا۔ بڑی بڑی مسجدیں اور شاہی محل تیار کئے۔ فلاحت و زراعت صنعت و تجارت کو فروغ دیا۔ علم و ہنر کی پرورش کی جس کی وجہ سے قرطبہ تمام دنیا میں مشہور ہو گیا، اس کی جامعہ بعد کو نصری خاندان کے عہد حکومت میں غرناطہ کی جامعہ سے تمام مغربی (اور نیز مشرقی) دنیا علم و حکمت سے مستفیض ہوئی۔ دراصل یہیں سے یورپ جدید کی تہذیب و تمدن کا آغاز ہوتا ہے۔

۱۰ه سب سے پہلے عمادالدین زنگی اتابک حلب حرّان و موصل (۱۱۲۷ء تا ۱۱۴۶ء) نے ۱۱۴۴ء میں صلیبی حملہ آوروں سے الرہا چھین لیا۔ اس پر یورپ کے سربازوں نے دوسری صلیبی جنگ شروع کی لیکن اس سے کہیں بھی کچھ نہ ہو سکا۔ عمادالدین کے بعد اس کا بیٹا نورالدین محمود زنگی ممالک شام کا حکمراں ہوا اور حلب اپنا پایۂ تخت بنایا۔ اس نے دمشق پر بھی اپنا تسلط قائم کیا اور بعد کو جوسلین ثانی (Joscelin II ء) کو ۱۱۵۰ء میں شکست دیکر اسیر کیا پھر ۱۱۶۴ء میں بوہیمونڈ ثالث فرمانروائے انطاکیہ کو اور ریمونڈ ثالث حاکم طرابلس کو جنگ میں گرفتار کیا۔ چونکہ عسقلان پر ۱۱۵۳ء میں فرنگیوں کا تسلط ہو چکا تھا اس لئے زنگی صلیبیوں کو فلسطین سے خارج نہ کر سکا۔

۱۱ه اس اثنا میں سلطان صلاح الدین ابن ایوب (جو ۱۱۳۸ء میں بمقام تکریت پیدا ہوا تھا) پہلے اپنے چچا شیرکوہ اور باپ ایوب کی طرح (جو کرد نسل سے تھے) نورالدین اتابک کا سپہ سالار بن کر مصر پہنچ کر ۱۱۷۱ء میں خلیفہ بنی عباس المستضی کے نام کا خطبہ جاری کرایا۔ ۱۱۷۴ء میں نورالدین کی وفات پر مصر کا خود مختار حاکم ہو گیا۔

۱۲ه یہاں سے اس نے صلیبیوں کے ساتھ لڑائی شروع کر دی۔ یکم جولائی ۱۱۸۷ء کو فرنگیوں سے بائیریاس چھین لیا اور اس کے قریب بمقام حطین تیسری یا چوتھی جولائی کو جمعہ کا دن ۲۰ ہزار فرنگی سپاہ کو شکست فاش دی، ان کے تمام سردار بشمول Guy de Lusignan بادشاہ یروشلم گرفتار کر لئے۔ صلاح الدین نے اسے بعد کو دوبارہ جنگ نہ کرنے کا وعدہ لیکر رہا کر دیا لیکن اس شخص نے وعدہ ایفا نہ کیا۔ شاشیلوں کے ریجنیلڈ کو جس نے مسلمانوں پر انتہا درجہ ظلم کیا تھا خود اپنے ہاتھ سے قتل کیا۔ ایک ہفتہ کے محاصرہ کے بعد ۲؍ اکتوبر ۱۱۸۷ء کو یروشلم کے فرنگیوں نے ہتھیار ڈال دیئے اور مسجد اقصیٰ میں دوبارہ اللہ اکبر کی صدا بلند ہوئی۔

۱۳ه بادشاہ رچرڈ اول انگلستان اور فلپ آگسٹس بادشاہ فرانس فریڈرک بربروسہ شہنشاہِ جرمنی کے ساتھ صلاح الدین سے

لڑنے کے لئے فوجیں لیکر آپہنچے۔ فریڈریک تو راستہ ہی میں کلیشیا کی دریا عبور کرتے وقت ڈوب کر مر گیا۔ فرنگی فوج بندرگاہ عکہ کا محاصرہ کئے ہوئے تھی۔ اس کے لئے سمندر کا راستہ کھلا تھا اور وہ نئی قسم کی توپوں سے بھی مہیا تھی محصور مسلمانوں کے لئے مدد کا ذریعہ بند تھا۔ بالآخر عکہ صلیبیوں کے حوالہ کر دیا گیا۔ لیکن رچرڈ نے پیمان شکنی کی اور دو ہزار سات سو اسیران جنگ کو تاوان کا انتظار نہ کرکے قتل کر دیا۔ اس کے برخلاف صلاح الدین نے اپنے بھائی العادل اور بطریق کی سفارش پر کئی ہزار قلاش عیسائی قیدیوں کو رہا کر دیا۔ ۲ر نومبر ۱۱۹۲ء کو صلیبیوں نے صلاح الدین کے ساتھ صلح کی۔ رچرڈ اور دیگر عیسائی سردار اپنے اپنے ملکوں کو واپس ہوئے صرف ساحل شام پر فرنگیوں کا قبضہ باقی رہا۔ صلاح الدین اوائل مارچ ۱۱۹۳ء میں بمقام دمشق چند روزہ علالت کے بعد فوت ہوا اور مسجد اموی کے قریب دفن ہوا

۱۴؎ الصالح نجم الدین ایوب (۱۲۴۰ء ۱۲۴۹ء) بستر مرگ پر تھا جبکہ لوئی نہم بادشاہ فرانس چھٹی صلیبی جنگ کا جھنڈا لیکر افریقہ آیا۔ دمیاط پر قبضہ کرنے کے بعد قاہرہ کی طرف بڑھا لیکن دریائے نیل کو طغیانی ہوئی اور اس کی تمام فوج اپریل ۱۲۵۰ء میں تباہ ہوگئی وہ خود مع درباریوں کے گرفتار کر لیا گیا۔

۱۵؎ مصر کا چوتھا مملوک سلطان الملک الظاہر رکن الدین بیبرس (۱۲۶۰ء ۱۲۷۷ء) تھا اس نے اپنے پیشرو قطز کے سپہ سالار کی حیثیت سے عین جالوت پر ہلاکو خاں کے نمایندے کتبوغا کو ۳ر ستمبر ۱۲۶۰ء کو بڑی بھاری شکست دی جس میں خود کتبوغا مارا گیا۔ ہلاکو خاں نے ۱۲۵۸ء میں بغداد کو تباہ و تاراج کرکے مشرق میں عرب تہذیب و تمدن کا خاتمہ کر دیا تھا۔ اگر بیبرس اور بعد سیف الدین قلاؤں ان کی سرکوبی نہ کرتے تو منگول غارتگر شام و مصر کو بھی کھنڈر بنا دیتے۔

بیبرس نے ۱۲۶۳ء سے ۱۲۷۱ء تک ماتبقی صلیبی افواج شام پر مسلسل حملے کئے۔ پہلے الکرک پر قبضہ کیا۔ ۱۲۶۵ء میں قیصریہ لیا پھر ارسوف۔ ۲۳ جولائی ۱۲۶۶ء کو ٹمپلار قابضوں نے صفد کا تخلیہ کیا۔ اس کی ان فتوحات کا ذکر اب بھی صفد کی دیواروں اور دریائے جاردن کے پل پر مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ بیبرس نے قطز کو قتل کرکے مصر کی سلطنت حاصل کی تاہم علاوہ ان اسلامی خدمات کے اس نے قاہرہ اور دمشق میں بڑے رفاہی کام بھی کئے مصری شاعر عتبہ نے اس کو ہارون الرشید اور صلاح الدین کے درجہ تک پہنچا دیا۔

۱۶؎ الملک المنصور سیف الدین قلاؤں (۱۲۷۹ء ۱۲۹۰ء) نے ہلاکو کے بیٹے اباقا ایلخاں فارس کو جس نے صلیبیوں اور

دیگر عیسائیوں کے ساتھ سازش کر کے اسلامی حکومتوں کو مٹانے کی کوشش کی۔ ۱۲۸۰ء میں بمقام حمص سخت ہزیمت دی۔ اگرچہ اس کے بعد منگول ایلخان نے اور ایک مرتبہ شام پر یورش کی لیکن قلاؤن کے چھوٹے بیٹے الناصر محمد نے اس کو روک دیا۔ اس عرصہ میں ایلخان غازان محمود مسلمان ہوگیا اور اسلام کو ایران کا سرکاری مذہب قرار دیا۔

قلاؤن نے ۱۲۸۵ء میں طرطوس کے قریب سمندر کے کنارے ۲۵ مئی کو المرقب سینٹ جان کے سرداروں سے چھین لیا۔ اپریل ۱۲۸۹ء میں طرابلس شام اور پھر بتروں فتح کر لیا۔ قلاؤن کے جنگی کارنامے بھی مفتوح شہروں اور قلعوں کی دیواروں پر منقوش ہیں۔

۱۷ھ بڑے شہروں میں اب صرف عکہ صلیبیوں کے قبضہ میں باقی رہ گیا تھا کہ قلاؤن مر گیا۔ اس کے بیٹے الملک الاشرف خلیل (۱۲۹۰ء۔ ۱۲۹۳ء) نے عکہ کو بھی صلیبیوں سے مئی ۱۲۹۱ء میں چھین لیا۔ ٹائر کا ۱۸ مئی کو تخلیہ کرایا گیا۔ سیڈون کا ۱۴ جولائی کو اور بیروت کا ۲۱ جولائی کو، انطارطوس پر ۳ اگست کو قبضہ ہوگیا۔ اس کے بعد اس کے چھوٹے بھائی الملک الناصر محمد نے شمالی شام کے ساحل کے قریب جزیرہ ارواد پر صلیبیوں نے جو تسلط بچا رکھا تھا ۱۳۰۲ء میں اسکو بھی نیست و نابود کر دیا

۱۸ھ عثمان اول اوغوز ترکی قبیلے سے تھا اس کے باپ کا نام ارطغرل تھا۔ عثمان ۱۲۵۸ء میں بمقام سوگوت (Sugut) پیدا ہوا اور ۱۲۹۹ء میں اناطولیہ کی چھوٹی ریاست کا فرمانروا بن کر عثمانی خاندان سلاطین ترک کا سلسلہ قائم کیا۔ مقامی رئیسوں کو مطیع بنانے کے بعد اس نے بازنطیم کی عیسائی سلطنت پر بتدریج قبضہ کرنا شروع کیا۔

۱۹ھ ۱۳۶۴ء میں سلطان مراد اول کے سپہ سالار (لالہ شاہین) نے ترکی فوج کی دو چند سپاہ کو جس میں لوئی اول بادشاہ ہنگری و پولینڈ اور شہزادگان بوزنیہ سرویہ و والشیہ شریک تھے قریب ایڈریانوپل (ترکی ادرنہ) دریائے مرٹسہ (Martiza.) کے کنارے شکست فاش دی۔ یہ مقام اب بھی ترکی میں سرف سندوغی (شکست سرب) کہلاتا ہے اس کے بعد بادشاہ بلغاریہ نے سلطان کو اپنی لڑکی بیاہ میں دیکر اطاعت قبول کر لی۔

عیسائی فوج نے ۱۳۸۸ء میں ترکی فوج مقیم بوزنیہ پر اچانک حملہ کیا۔ علی پاشا سپہ سالار سلطان مراد نے دربند کے درہ سے بلقان کے پہاڑوں سے گزر کر ٹرنوو (Tirnova) لے لیا اور بلغاریہ کے بادشاہ کو جو نکوپلس (Nicapolis) میں قلعہ بند تھا اطاعت قبول کرنے پر مجبور کیا اس طرح بلغاریہ ترکوں کے قبضہ تصرف میں آگیا۔

اس کے بعد ۱۳۸۹ء میں سلطان مراد اول نے بمقام کوسوا (Kossovo.) شِنزا (Shinitza.) ندی کے

کنارے سرب مجار اور پول سپاہ کو بری طرح شکست دی۔ اس فتح کا سہرا شہزادہ بایزید یلدرم کے سر باندھا جاتا ہے جس نے دشمن پر برق آسا حملے کئے۔ اس جنگ میں سلطان مراد خود شہید ہوا۔ ابھی لڑائی ختم نہیں ہوئی تھی کہ میلوش کوویلوویچ (Milosh Kovilovich.) نامی ایک سرب نے سلطان سے تخلیہ میں معروضہ کرنے کے بہانے سے اس کے قریب پہنچ کر اس کے سینہ میں خنجر بھونک دیا۔ مراد نے جنگ سے پہلے رات کو بعد نماز اللہ تعالیٰ سے اپنی شہادت کی دعا مانگی تھی اور وہ اس طرح قبول ہوگئی۔ سزا میں قاتل کے ٹکڑے ٹکڑے کردیئے گئے اور لازارس بادشاہ سرویہ مار ڈالا گیا۔ ترکی سپاہ نے بایزید کو سلطان منتخب کیا اس نے لازارس کے بیٹے اسٹیون کو سرویہ کا بادشاہ اس شرط پر مقرر کیا کہ وہ خراج ادا کرے اور اپنی بہن ڈسپائنہ (Dispina) کو نکاح میں دے اس طرح سرویہ ترکوں کا ممدو معاون بن گیا۔

۱۳۹۲ء میں سجمنڈ (Sigismund.) بادشاہ ہنگری نے پاپائے روم کے توسط سے فرانس اور جرمنی کے بادشاہوں سے مدد لیکر ترکوں کے خلاف ایک بڑی فوج تیار کی لیکن بایزید نے بالآخر ویدین اور رسووا (Orsova.) کو فتح کرکے اس یوروپی لشکر کو بمقام نکوپولس سخت ہزیمت دی۔ (۱۳۹۶ء) اس جنگ میں سرویہ کا بادشاہ اپنے وعدہ کے بموجب ترکوں کا حلیف تھا۔

سلطان مراد دوم نے ہنیادی سے زیجیدین (Szegidin.) پر صلح کرکے تخت شاہی سے کنارہ کشی کی اور مگنیشیہ میں سکونت اختیار کی۔ موقع پاکر ہنیادی نے بادشاہ ہنگری اور کارڈنل جولین کے ساتھ ملکر خلاف وعدہ ترکوں سے جنگ چھیڑ دی۔ مراد یہ سنکر گوشہ تنہائی سے نکلا اور چالیس ہزار مین چری سپاہ لیکر وارنا (Varna) پہنچا۔ ترک لڑائی ہار رہے تھے کہ کراجا (Karaja.) اناطولیہ کے بگلر بگ (بے لربے) نے مراد کے گھوڑے کی باگ میدانِ جنگ کی طرف پھیری۔ لڑائی بالآخر جیت لی گئی اور بادشاہ ہنگری اور کارڈ جولین قتل ہوگئے۔ سرویہ اور بوزنیہ ترکوں کے راست قبضہ میں آگئے۔ مراد پھر مگنیشیہ واپس ہوا لیکن چونکہ اس کا لڑکا محمد ثانی ابھی کم سن تھا اس لئے پھر زمام سلطنت اپنے ہاتھ میں لیکر ہنیادی کو اور ایک مرتبہ بمقام کوسوا شکست فاش دی۔

۱۴۵۰ء ترکی مورخین خصوصاً حاجی خلیفہ کے بیان کے بموجب بروسہ اور اس کا بھائی خیرالدین سلطان محمد ثانی

فاتح قسطنطنیہ کے ایک سپاہی یعقوب کے بیٹے تھے جسکو اس نے جزیرہ لسبوس (Lesbos.) میں چھوڑا تھا ہسپانی مسلمان اور عرب فرڈیننڈ اور آزابیلا کے تعصب اور مظالم سے تنگ آکر اسپین چھوڑنے اور قزاقی کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور ہوئے یہ دونوں بھائی بھی ان کے کارنامے سن کر قزاق بن گئے۔ حفصی سلطان تونس نے عروج کے جہازوں کو اپنے بندرگاہ میں پناہ دی جبکہ وہ پاپائے روم اور دیگر عیسائی جہازوں پر چھاپا مارنا شروع کیا۔ چونکہ اس کے بال سرخ تھے اس لئے اطالوی ملاحوں نے اس کا لقب بربروسہ رکھا۔

عروج نے پہلے جزیرہ جربا کو اپنی قیام گاہ بنائی۔ یہاں سے وہ بوجے آر۔ (Bujeya.) پر حملہ آور ہوا تاکہ وہاں کے مسلمان بادشاہ کو جو اسپین کے ظلم سے مجبور ہو کر ملک بدر ہوگیا تھا اس کا کھویا ہوا ملک واپس دلائے۔

عروج ماہ اگست ۱۵۱۲ء میں بوجے آپہنچا تاکہ ہسپانی فوج سے جو (Don Pedro Noraris.) کے زیر فرمان قلعہ بند تھی جنگ کرے۔ فصیل میں رخنہ ڈال دیا گیا لیکن ایک توپ کے گولے سے بربروسہ کا بایاں ہاتھ اڑ گیا اور علاج کے لئے وہ تونس لایا گیا۔ ۱۵۱۳ء میں عروج اور خیرالدین دونوں نے بوجے کے قلعوں پر دوبارہ حملہ کیا لیکن یہ حملہ بھی ناکام رہا۔ عروج نے اب ججل (Jejil.) کی پہاڑی بندرگاہ کو اپنا مسکن بنایا لیکن موقعہ کا منتظر تھا۔

۱۵۱۶ء میں فرڈیننڈ مر گیا اور الجیریا کے عربوں نے اسپین کا خراج بند کر دیا اور سلطان سلیم سے مدد مانگی۔ اس نے عروج بربروسہ کو اس مہم کے لئے مقرر کیا۔ وہ چھ ہزار فوج اور ۱۶ جہازوں کے ساتھ روانہ ہوا۔ پہلے شرشیل (Shershil.) کو ایک ترکی قزاق (قراحسن) سے چھینا اور فوراً الجیرز جا پہنچا۔ یہاں شیخ سلیم اور شہر کے باشندوں نے اس کی خاطر تواضع کی۔ اس اثنا میں کارڈنل زیمینز (Ximenes) مسلمانوں کے مشہور دشمن نے اس کے خلاف ایک بھاری جنگی بیڑہ روانہ کیا۔ لیکن عروج نے اس کو برباد کر دیا۔ بعد ازاں عروج نے تینس (Tinnis) اور تلمسان (Tilimsan.) پر بھی قبضہ کر لیا۔ چارلس پنجم شہنشاہ اسپین نے اس سے لڑنے کے لئے ایک دوسرا بھاری بیڑا تلمسان بھیجا۔ عروج کے پاس اس وقت صرف پندرہ سو آدمی تھے۔ اس نے الجیرز کی طرف مراجعت کی۔ راستہ میں ندی حائل ہوئی۔ عروج اپنے ہمراہیوں کی مدد میں شیر نیستاں کی طرح لڑتا ہوا شہید ہوا۔

خیرالدین بربروسہ الجیرز کا حکمراں بننے کے بعد سلطان سلیم کے پاس سفیر بھیجکر اپنے آپ کو سلطان کے اطاعت گذاروں میں شامل کرایا۔ سلیم نے حال ہی میں مصر فتح کیا تھا۔ اس کو الجیریا کی اطاعت بہت پسند آئی اور اس نے

خیرالدین کو وہاں کا گورنر جنرل مقرر کیا۔ ساتھ ہی دو ہزار ینی چری سپاہ سے سرفراز کیا۔ خیرالدین نے ہسپانی امیرالبحر۔ Don Hugo de Moncada کے جنگی بیڑے کو الجیریز کے ساحل پر ۱۵۱۹ء میں شکست فاش دی۔ پھر۔ Penon de Alger پر قبضہ کر لیا اور قلعہ کی مدد کے لئے جو جہاز بعد کو جنگی سامان سے لدے ہوئے آئے تھے پکڑ لئے۔ اس کے علاوہ اس نے ستر ہزار ہسپانی مسلمانوں کو بحری قید سے چھڑا کر الجیریز میں آباد کیا جس سے شہر کو بڑی ترقی اور رونق ہوئی۔

سلطان سلیمان نے خیرالدین کی فتوحات سے متاثر ہو کر اس کو قسطنطنیہ آنے کی دعوت دی وہ اگست ۱۵۳۳ء میں وہاں پہنچا۔ سلطان نے بوڑھے امیرالبحر کی بڑی عزت کی اور اس کو ترکی بحریہ کا سب سے بڑا سردار مقرر کیا۔ خیرالدین نے آبنائے مسینا (جنوب اطالیہ) میں ریجیو (Reggio) کے شہر پر گولہ باری کی۔ پھر سیٹرارو (Cetraro) کا قلعہ قمع کر کے فونڈی (Fondi) کو تباہ کر دیا۔ اس کے بعد اس نے تونس کو فتح کر کے ترکی سلطنت میں شامل کرایا۔ اگرچہ چارلس پنجم کے امیرالبحر انڈریا ڈوریا (Andrea Doria) نے اس کو دوبارہ حفصی سلطان کی نام نہاد حکومت میں (۲۱ جولائی ۱۵۳۵ء کو) داخل کر دیا۔ ۱۵۴۰ء میں جبکہ تونس کے مسلمان اپنے بادشاہ حسن سے جو ہسپانی مدد لیکر حکمراں بنا تھا بغاوت کر رہے تھے چارلس پنجم نے تونس پر براہ راست ہسپانی تسلط قائم کر لیا۔ خیرالدین نے اس اثنا میں جزیرہ مینورکا (Minorca) پر چھاپہ مارا اور پورٹ ماہن میں گھس کر چھ ہزار قیدی اور بیش بہا سامان جنگ اور دولت کے ساتھ الجیریز واپس ہوا خیرالدین کی استنبول میں اس فتح سے بڑی عزت ہوئی۔ اس کو سلطان کی طرف سے کپتان پاشا کا لقب عطا ہوا۔ مئی ۱۵۳۷ء میں وہ ۱۳۵ جہاز کے ساتھ اپولیہ کے ساحل پر پہنچا اور اس کو تباہ و برباد کر دیا پھر اس نے لطفی پاشا کے ساتھ جزیرہ کورفو (Corfu) پر چڑھائی کی۔ اس کے بعد پریوزہ پر ڈوریو کو شکست دی جس کا ذکر آگے چل کر کیا جائے گا۔ پھر اس نے خلیج کٹارو میں داخل ہو کر کاسٹل نوو (Castelnuovo) کا محاصرہ کیا اور اس کی ہسپانی فوج کو تہ تیغ کر کے قلعہ و شہر لے لیا۔

فرانسس اول بادشاہ فرانس رقیب چارلس پنجم نے ۱۵۴۳ء میں سلطان سلیمان سے درخواست کی کہ خیرالدین بربروسہ کو فرانسیسی بحریہ کی ترقی کے لئے بھیجا جائے۔ خیرالدین ۱۵۰ جہازوں کے ساتھ بندرگاہ

مارسیلز میں داخل ہوا۔ راستہ میں اس نے ریجیو کو آگ لگادی اور گورنر کی لڑکی پکڑلی۔ دریائے ٹائبر کے دہانہ میں گھس کر روما کی بندرگاہ (.Civita Veechia) کے باشندوں کو پریشان کیا اور خلیج لائیونز (Lyons) میں فرانسیسی امیرالبحر سے سلامی لی۔ پھر نیس (.Nice) پر گولہ باری کی اس کو فتح کرنے کے بعد ٹولون (Toulon) پہنچا اور وہاں سے ترگت کو ڈوریا کی قید سے بادائے تاوان چھڑا کر صالح رئیس اور اپنے دوسرے ماتحت سرداروں کو اسپین کے ساحل پر چھاپا مارنے کے لئے مقرر کیا۔ بالآخر فرانسیس نے عیسائیوں کے سکھانے پر خیرالدین کو آنے جانے کا خرچہ دیکر قسطنطنیہ واپس کیا۔ وہ ۱۵۴۶ء میں تقریباً ۹۰ برس کی عمر کو پہنچ کر فوت ہوا۔ تاریخ وفات ۹۵۳ ہجری عربی سہ لفظی جملہ "مات رئیس البحر" سے نکلتی ہے۔

عرصہ دراز تک جب کبھی کوئی ترکی بیڑا شاخ زریں سے نکلتا تو بشکتاش کے پاس خیرالدین کے مزار پر فاتحہ پڑھتا اور سلامی دیتا۔ بلاشک وشبہ خیرالدین قرون وسطیٰ کا سب سے بڑا امیرالبحر تھا۔ اس وقت کا کوئی شخص خواہ مسلمان ہو یا عیسائی اس کے پایہ کو پہنچ نہ سکا۔

ترگت (ترکی ترغود۔ انگریزی .Dragut) کا مقام پیدائش کرامانی ساحل مقابل جزیرہ رہوڈز (Rhodes) تھا۔ اس کے والدین زراعت پیشہ مسلمان تھے۔ بچپن ہی سے وہ ترکی بحریہ میں نوکر ہو گیا اور بہت اچھا ناخدا اور بہترین گولہ انداز ثابت ہوا۔ آخرکار اس نے ایک جہاز خرید کر اس زمانہ کے دوسرے اقوام کے قزاقوں کی طرح میڈیٹرینین میں تجارتی جہازوں کو لوٹنا شروع کیا۔ خیرالدین بربروسہ سے اس کی ملاقات الجیرز میں ہوئی اور اس کے کاموں سے متاثر ہو کر اس کو ۱۲ جہازوں کا سردار مقرر کیا۔ اب وہ نیپلز اور صقلیہ کے ساحلوں کے قریب وینس کے تجارتی جہازوں پر چھاپا مارنا شروع کیا۔

۱۵۴۰ء میں انڈریا ڈوریا عیسائی امیرالبحر کے بھتیجے نے اس کو سارڈینیہ کے ساحل پر گرفتار کر لیا جبکہ وہ بحالت لاعلمی مال غنیمت تقسیم کر رہا تھا لیکن خیرالدین نے اس کو تین سال کی قید کے بعد تین ہزار کراؤن تاوان دیکر ۱۵۴۳ء میں قید سے چھڑالیا۔ اس کے بعد وہ غیظ وغضب کے ساتھ عیسائی جہازوں پر حملہ کرنے لگا ایک مرتبہ مالٹا کے ایک جہاز کو جو ٹریپولی کے قلعہ کی مرمت کے لئے جبکہ وہ ابھی عیسائی جنگجویوں کے قبضہ میں تھا۔ ستر ہزار ڈیوکٹ کی کثیر رقم لے جا رہا تھا پکڑ لیا اور روپیہ چھین لیا۔ ان دنوں اس کی سکونت کا مقام

جزیرہ جربا تھا جہاں قدیم یونانی افسانہ کے بموجب ایک زمانہ میں لوٹس ایٹرز رہتے تھے۔ سنہ ۱۵۵۰ء میں اس جزیرہ پر اسپین وغیرہ کے بحریہ کا اچانک تسلط ہوگیا جبکہ ترگت باہر گیا ہوا تھا۔ جب وہ واپس ہوا آیا تو بڑی پھرتی سے دشمن کے جہازوں سے بچ کر نکل گیا۔

ایک سال بعد ترگت عثمانی بحریہ میں سنان پاشا کے تحت ملازم ہوگیا۔ پھر جزیرہ مالٹا کی فتح کی ناکام کوشش کے بعد ٹریپولی کا محاصرہ کرکے اس کو سنٹ جان کے لڑاکووں سے چھین لیا۔ مئی سنہ ۱۵۶۰ء میں اس نے پیالی پاشا، علی الالوجی (Ochiali) کے ہمراہ جربا پر برق آسا حملہ کرکے عیسائی بیڑے کو شکست فاش دی۔ اور اس کے ۵۶ جہاز پکڑ لئے۔ یہ خبر سن کر انڈریا ڈوریا رنج کے مارے بحری پیشہ سے کنارہ کش ہوا اور کچھ دنوں بعد مرگیا۔

سلطان سلیمان نے جب سنہ ۱۵۲۲ء میں رہوڈز سے سنٹ جان کے لڑاکووں کو نکال دیا تو فیاضی سے ان کی جان بخشی کی لیکن وہ جزیرہ مالٹا کو قزاقی کا اڈا بناتے اور مسلمانوں کو نقصان پہنچانے لگے۔ سلیمان نے انکی سرکوبی کے لئے امیر البحر مصطفےٰ کی سرکردگی میں ایک بحری فوج بھیجی۔ اگر وہ براہ راست مالٹا کے مرکزی مقام پر حملہ کرتا تو مئی سنہ ۱۵۶۵ء میں پورا جزیرہ فتح ہوجاتا لیکن اس نے سنٹ المو کے قلعہ پر فوج کشی کی۔ اس وقت تک ترگت وہاں پہنچ نہ سکا۔ جب پہنچا تو جنگ چھڑ گئی تھی نقشہ کارزار بدلنا ناممکن ہوگیا۔ لڑائی میں ترگت بری طرح مجروح ہوا لیکن قلعہ کی فتح کی خوش خبری سن کر مرگیا۔ مالٹا کے دوسرے قلعے (سنٹ انجیلو اور سنٹ مائکل) عیسائیوں ہی کے قبضہ میں رہے۔

پیالی پاشا کروشیہ کا باشندہ تھا۔ کم عمری میں ترکوں کے ہاتھ گرفتار ہوا اور پھر قزاق بن گیا اور ترگت کے ساتھ ہر سال اپولیہ (Apulia) اور کلابریہ (Calabria) کے سواحل پر حملے کیا کرتا تھا۔ جربا کے سقوط میں بھی شریک تھا اور نمایاں کام کئے۔ مالٹا کی جنگ میں بھی اس نے بہادری دکھائی۔ اس کے ساتھیوں میں علی الالوجی ترگت کا جانشین ایک نہایت بہادر بحری سردار تھا۔ سنہ ۱۵۶۸ء میں بربروسہ کے بیٹے حسن کی جگہ الجیرز کا بے لر بے مقرر ہوا۔ اس کے بعد سب سے پہلا کام جو اس نے کیا وہ تونس کی فتح تھی (باستثنار گولیٹا (Goletta) جو سلطان سلیم ثانی کے عہد میں انجام پائی۔ جولائی سنہ ۱۵۷۰ء میں صقلیہ کے جنوبی ساحل کے پاس

مالٹا کے لڑاکوؤں کے کل پانچ جہازوں میں سے چار کو گھیر لیا اور ان میں سے تین کو گرفتار کر لیا جس میں سے ایک نشان کا جہاز تھا اس جنگ میں ساٹھ نائٹس بھی مارے گئے۔

اس کے کچھ دنوں بعد پیالی پاشا نے ایک بڑی فوج لالہ مصطفٰے کے ساتھ جزیرہ قبرص (Cyprus.) کے پایہ تخت نکوسیہ کے محاصرہ کے لئے جہازوں کے ذریعہ منتقل کی۔ جب یہ جزیرہ وینس کی جمہوریہ کے قبضہ میں تھا لیکن قزاقی کا مرکز تھا۔ پوپ پیئس (Pius.) پنجم نے جزیرہ کے بچانے کے لئے دوَل یورپ سے مدد مانگی۔ اسپین نے ایک بھاری بیڑا روانہ کیا۔ پوپ اور اطالیہ کے شہزادوں نے بھی ہر طرح سے اعانت کی۔ ان کے کل جہازوں کی تعداد ۲۰۶ تھی اور سپاہیوں ملاحوں وغیرہ کی تعداد ۴۸ ہزار۔ پیالی پاشا نے بڑی بہادری دکھائی اور ۴ر اگست ۱۵۷۱ء کو فاماگسٹا پر ترکوں کا قبضہ ہو گیا اور اس کے بعد پورا جزیرہ ان کو مل گیا۔

اس فتح کے تھوڑے ہی دن بعد (۷ر اکتوبر ۱۵۷۱ء کو) ترک لپانٹو کی بحری لڑائی لڑنے پر مجبور ہوئے۔ ان کا بحریہ علی پاشا کے تحت بڑی بہادری سے لڑا۔ لیکن ان کے پاس لوہے کا سامان کم تھا۔ چارلس پنجم کے بیٹے ڈان جان آف آسٹریا (جس کی ماں ایک مشہور گائن تھی) کو اس لڑائی میں ترکوں پر فتح ہوئی۔ علی پاشا مارا گیا اسپین کا مشہور افسانہ نویس سروینٹیس بھی اس میں عیسائیوں کی طرف سے شریک تھا اور خفیف سا زخمی ہوا۔ ڈان جان نے ۱۵۷۳ء میں تونس پر بھی قبضہ کر لیا۔ لیکن علی الالوجی نے دو سال بعد اس کو مع قلعہ گولٹیا کے پھر ترکوں کے لئے فتح کیا۔ اس کے بعد وہ مغرب سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہوا۔ بحر اسود میں روسیوں کے خلاف لڑتا رہا اور بالآخر ۱۵۸۰ء میں ۷۲ برس کے سن میں فوت ہوا۔

اس کے بعد بھی ترکوں کی بحری قوت بہت کم نہیں ہوئی چنانچہ صالح رئیس نے فاس اور بوجے کو فتح کر لیا۔ ۲۱ھ ۱۵۳۸ء کے موسم گرما میں خیر الدین یونانی اور اطالوی سواحل کے جزیروں کو وینس کی حکومت سے چھین کر ترکی سلطنت میں شامل کر رہا تھا۔ اس کے نشان کے جہاز کے ساتھ ترگت، مراد رئیس، سنان، صالح رئیس اور مصر کے ۳۰ جہاز تھے۔ اس طرح کل سوا سو جہاز اس کے زیر فرمان تھے۔ ان سے لڑنے کے لئے وینس کے ڈوج، پاپائے روم اور شہنشاہ چارلس پنجم نے تقریباً دو سو جنگی جہازوں کا ایک مشترک بیڑا (۶۰ ہزار سپاہ اور ۲۵۰۰ توپوں کے ساتھ) انڈریا ڈوریا کی سرکردگی میں بحیرہ اڈریاٹک میں روانہ کیا۔ خیر الدین کے جہاز اس وقت ترکی قلعہ پریویزہ

(اکسٹیم کے مشہور راس کے محاذی جہاں قدیم روما کے سپہ سالار انٹونی کو آگسٹس سیزر اوکٹیوین نے شکست فاش دی تھی) کے پاس تھے۔ اس کو دشمن کی قوت کا صحیح اندازہ نہ تھا۔ جب معلوم ہوا کہ عیسائی بیڑا جزیرہ کورفو کی طرف جا رہا ہے تو وہ سرعت کے ساتھ پریویزہ کی خلیج میں داخل ہوگیا۔ ۲۵ ستمبر کو ڈوریا کے جہاز بھی خلیج کے منہ پر پہنچ گئے۔ اگرچہ ڈوریا کے جہازوں کی تعداد خیرالدین سے بہت بڑی تھی لیکن ڈوریا نے اس پر حملہ کرنا مصلحت نہ سمجھا اور ۲۷ کی رات کو وہاں سے واپس لوٹا اب ترکی بیڑے کو موقع ملا۔ ترگت ستان وغیرہ نے بے دھڑک ڈوریا کے بیڑے کا تعاقب کیا۔ ۲۸ کو تیس میل جنوب میں سینٹا مورا کے پاس عیسائی جہاز لنگرانداز دکھائی دیئے۔ ترگت اور صالح پاشا نے فوراً ان پر حملہ کردیا۔ ڈوریا بغیر لڑے اپنے تمام جہازوں کے ساتھ جنوب کی طرف فرار ہوا۔ خیرالدین نے اس کا تعاقب کیا۔ اگرچہ دشمن کے صرف سات جہاز گرفتار کئے گئے سمندر پر اسی کی فتح مانی گئی۔ یہ سن کر عیسائی یورپ میں ماتم بپا ہوا۔ سلطان سلیمان نے شہر نیبولی میں خوشی سے روشنی کرائی۔ اس کے بعد بحیرہ میڈیٹیرین پر عرصہ دراز تک ترکوں ہی کا تسلط قائم رہا۔

تبصرے

فردوسی پر چار مقالے از پروفیسر حافظ محمود خاں شیرانی تقطیع متوسط ضخامت ۲۷۲ صفحات کتابت طباعت بہتر قیمت مجلد ہے غیر مجلد عہ شائع کردہ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی۔

پروفیسر شیرانی فارسی ادب وتاریخ کے عموماً اور غزنوی دور کے خصوصاً نامور محقق ہیں۔ آپ نے عرصہ ہوا فردوسی پر رسالہ اردو میں چند مقالات لکھے تھے جنھوں نے اس زمانہ میں ہی اردو زبان کے علمی اور ادبی حلقوں میں دھوم مچادی تھی۔ اب یہ مقالات کتابی شکل میں انجمن کی طرف سے شائع ہوگئے ہیں۔ پہلے مقالہ کا عنوان "شاہنامہ کی نظم کے اسباب اور زمانہ ہے" دوسرا مقالہ "سلطان محمود غزنوی کی ہجو" تیسرا مقالہ "فردوسی کا مذہب" اور چوتھا مقالہ "یوسف زلیخائے فردوسی" پر ہے۔ چاروں مقالات نہایت بلند پایہ محققانہ اور بصیرت افروز ہیں۔ بڑی بات یہ ہے کہ فاضل پروفیسر نے اپنے بیانات اور دعاوی کو ثابت کرنے کے لئے خارجی شہادتوں کی بہ نسبت داخلی شہادتوں پر زیادہ اعتماد کیا ہے اور چونکہ ان کو شاہنامہ پر مع اس کے مالۂ وماعلیہ کے پورا عبور حاصل ہے اس لئے ان مقالات میں اس نوع کی داخلی شہادتوں کی کمی نہیں ہے اور اس بنا پر ان کے دعاوی کی تردید یا تغلیط آسان نہیں ہے۔ فارسی ادب وتاریخ کے طلبا اور اساتذہ کے لئے اس کتاب کا مطالعہ نہایت مفید ہوگا۔

ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ از ڈاکٹر سید محمد عبداللہ ایم اے ڈی لٹ لکچرر پنجاب یونیورسٹی لاہور

ڈاکٹر صاحب نے عرصہ ہوا یہ کتاب انگریزی زبان میں لکھی تھی جس پر انھیں پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی کا ملخص اردو ترجمہ ہے جیسا کہ نام سے ظاہر ہے فاضل مصنف نے اس کتاب میں ہندوستان میں فارسی ادب کی پیدائش عہد بعہد اس کے ارتقا اور نشوونما کی تاریخ پر محققانہ بصیرت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور یہ دکھایا ہے کہ فارسی ادبیات کی ترقی اور اس کے عروج وارتقا میں ہندوؤں کا کتنا بڑا حصہ رہا ہے۔ کتاب چھ ابواب پر تقسیم ہے جن میں فارسی ادبیات کے مختلف ادوار قبل از عہد مغلیہ عہد اکبری از جہانگیر تا فرخ سیر مغلوں کا دور انحطاط۔ ان سب کی ادبی تاریخ بیان کی گئی ہے اور چونکہ ادب اور سیاست ومعاشرت کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے اس بنا پر ان ادوار کے سیاسی اور معاشرتی حالات کا بھی ضمناً تذکرہ آگیا ہے۔ پانچویں باب کا عنوان "تادم حاضر" اور چھٹے کا "نظر بازگشت" ہے۔ کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ فارسی ادب تاریخ کے طلبا اور اساتذہ کیلئے معلومات کی گوناگونی اور حسن ترتیب و تہذیب کے لحاظ سے نہایت مفید اور بصیرت افروز ہے اور ایک عام قاری کے لئے بڑی دلچسپ بھی۔ فاضل مصنف کے حسن بیان اور شگفتہ نگاری نے کتاب کو صرف خشک واقعات وبیانات کی کھتونی نہیں ہونے دیا۔